

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة الثقافة القومية (٢٧)

قضايا الفكر العربي (٣)

مسألة الهويّة
العروبة والإسلام... والغرب

الدكتور محمد عابد الجابري

مسألة الهويّة

العروبة والإسلام ... والغرب





مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة الثقافة القومية (٢٧)

قضايا الفكر العربي (٣)

مسألة الهويّة

العروبة والإسلام... والغرب

الدكتور محمد عابد الجابري

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الجابري، محمد عابد

مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب/ محمد عابد الجابري.

١٩٧ ص. - (سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٧. قضايا الفكر العربي؛ ٣)

ISBN 978-9953-82-556-4

١. الهوية القومية. ٢. القومية العربية. ٣. الوحدة العربية. ٤. الإسلام.

أ. العنوان. ب. السلسلة.

320.54

العنوان بالإنكليزية

The Identity Issue: Arabism, Islam ... and the West

by Mohamed Abed El-Jabiri

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ - لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)
برقياً: «مرعربي» - بيروت، فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، نيسان/ أبريل ١٩٩٥
الطبعة الثانية: بيروت، كانون الثاني/ يناير ١٩٩٧
الطبعة الثالثة: بيروت، كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٦
الطبعة الرابعة: بيروت، أيلول/ سبتمبر ٢٠١٢

المحتويات

القسم الثاني
نحن والآخر والمستقبل

القسم الثالث
صورة العرب والإسلام في وسائل الإعلام الغربية

مدخل

ما «العربي»؟(*)

سؤال لا يحتمل إجابة واحدة، في الظرف الراهن على الأقل. إن الجواب سيختلف باختلاف من يُطرح عليهم هذا السؤال وهم أطراف متعددة مختلفة المصالح والرُّؤى، مما يجعل من «العربي» مفهوماً مصنوعاً، صورة تختلف مضموناً وملامح حسب نوع الوعي الذي ترتسم فيه والمكان الذي يضعها فيه. انها في وعي الطرف الذي يضع «العربي» في موضع «الآخر» شيء، وفي الوعي الذي يتخذ منه «أنا»هُ وصورة مستقبله، شيء آخر تماماً، وبين هذين الطرفين المتقابلين صور متعددة لـ «العربي»، بعضها امتداد لهذه وبعضها فروع من تلك.

(*) في الأصل مساهمة بالفرنسية في ملف بعنوان «بأي معنى يكون الإنسان عربياً» في: مجلة قنطرة (معهد العالم العربي، باريس)، (نيسان/ ابريل ١٩٩٣). والخطاب هنا موجه إلى القارئ الفرنسي أساساً.

وهكذا، فإذا تعلق الأمر مثلاً بالأوروبي العادي الذي يتشكل وعيه بواسطة وسائل الإعلام ويخضع بالتالي لتقلبات الظروف فإن الوصف «عربي» يُحيل، عنده، في الظرف الراهن على الأقل، إما إلى شيء ينتمي إلى «منطقة فيها بترول وجماعات إسلامية متطرفة» واما إلى «مهاجر» يزاحمه على العمل أو في المقهى والشارع والسكن... أما إذا توجهنا بالسؤال إلى شخص أصله من تلك المنطقة الممتدة من المحيط الأطلسي إلى الخليج يعيش في أوروبا عاملاً أو لاجئاً سياسياً أو مهاجراً سرياً، فإنه سيجيب ـ بالفرنسية أو بالعربية أو بالامازيغية ـ قائلاً: «العربي شخص غير مرغوب فيه يتعرض لممارسات عنصرية».

وإذا انتقلنا الآن إلى الضفة الجنوبية من البحر الأبيض المتوسط وطرحنا السؤال على رجل من عامة الناس في شمال افريقيا فإننا سنحصل منه على جواب من النوع التالي: «العربي هو المسلم الذي يتعرض لضغط الأوروبيين النصارى واستغلالهم». أما إذا تحركنا شرقاً نحو الأقطار التي تمتد من مصر إلى الخليج فإن الجواب عن سؤالنا سيأتي بعبارات قد لا يختلف مضمونها عن مضمون العبارة التالية: «العربي هو أحد أفراد الأمة العربية التي جزأها الاستعمار إلى كيانات مصطنعة وغرس في قلبها دولة صهيونية توسعية»، وقد يضيف: «كل ذلك من أجل أن يضمن الغرب مصالحه في المنطقة».

ومن الطبيعي تماماً أن نحصل على إجابات من مستوى آخر، أكثر تعقيداً ولو أنها لن تكون دائماً أكثر دقةً، إذا نحن توجهنا بالسؤال نفسه إلى مؤرخين وسوسيولوجيين وسياسيين واقتصاديين واستراتيجيين ومثقفين، سواء من الضفة الشمالية من البحر الأبيض المتوسط أو من ضفته الجنوبية. سيكون هناك من يستوحي إجابته من التاريخ فيبرز دور العرب كجسر انتقلت عبره الفلسفة والعلوم اليونانية ـ مع ما أضافوه من ابتكارات واجتهادات ـ إلى القارة الأوروبية حيث سيصبح كل ذلك جزءاً أساسياً من المقدمات التي قامت عليها نهضتها. وسيكون هناك من ينظر إلى المستقبل ليرى آمال العرب في النهضة والتقدم وهي تتحقق في اتجاه إنشاء فدرالية كالولايات المتحدة الأمريكية مثلاً، أو في إطار مجموعة إقليمية آخذة في استكمال شروط وحدتها، كما هو حال المجموعة الأوروبية حالياً. . . على أننا سنحصل حتماً على إجابات متناقضة تماماً، بعضها يستعيد ذلك النقاش الذي أثاره بعض المستشرقين حول ما إذا كانت الحضارة العربية في القرون الوسطى حضارة عربية بالفعل أم انها حضارة شعوب جمع بينها الإسلام، بينما يبشر بعضها الآخر أو يحذر ـ حسب موقع صاحبها ـ من مزيد من التدهور في الوضع العربي يجعل من الدول العربية الحالية دويلات فاشلة على غرار حال بعض الدول الافريقية في الوقت الراهن، دويلات تنخرها حروب أهلية، إثنية أو طائفية، وتهيمن عليها وعلى ثرواتها، خصوصاً النفط والمياه فضلاً عن

الأسواق، الدولة الإسرائيلية التي ستكون بمثابة يابان المنطقة. وأخيراً وليس آخراً، ستكون لدينا إجابة من نوع آخر تقتصر على القول: «العربي عضو في قومية ثقافية، لا غير».

أن تكون الأجوبة متعددة مختلفة، بهذه الصورة، هو من الناحية المبدئية شيء طبيعي تماماً. ذلك لأن الأمر يتعلق بسؤال حول الهُوِّية. والهوية وجود وماهِيَّة. وفي المجال البشري، مجال الحياة الاجتماعية على الأقل، الوجود سابق للماهية دوماً، الشيء الذي يعني أن الماهية ليست معطى نهائياً بل هي شيء يتشكل، شيء يصير. فلو أننا غيّرنا السؤال وقلنا: ما «الأوروبي»؟ فإن الأجوبة ستتعدد قطعاً: سيكون هناك جواب من نوع: «الأوروبي رجل مستعمر»، وآخر من نوع: «الأوروبي إنسان مادي تحكمه مصالحه»، وآخر من نوع: «الأوروبي صانع التاريخ» أو «الأوروبي ناشر للعلم والتكنولوجيا مبشر بالحرية والديمقراطية». وسيكون هناك من يعترض قائلاً: «ليس هناك أوروبي بل هناك إنكليزي وفرنسي وألماني...». ومن دون شك، لن نعدم من يردّ على هذا الاعتراض قائلاً: «إن أوروبا ليست مجرد قارة بل هي حضارة وتاريخ ومشروع كيان موحد يتحقق الآن عبر السوق الأوروبية المشتركة».

هل نقول، بالمقارنة، إن «العرب» هم أيضاً حضارة وتاريخ ومشروع كيان موحد، ولو أنهم لا يخطون في اتجاه

تحقيق هذا المشروع بخطوات جدية، وأن وجود «العربي» كهوية هو بالتالي أفقر وأضعف من وجود «الأوروبي»؟

إن المقارنة شيء مفيد دوماً، غير أن فائدتها تكون أكبر عندما يتجه المرء فيها إلى ملاحظة الفوارق والاهتمام بها بدل الانسياق مع وجوه التوافق والركون إليها.

ومن الفوارق الرئيسية بين مشروع الوحدة العربية ومشروع الوحدة الأوروبية أن الأولى تؤسسها وحدة اللغة والثقافة ـ على المستوى العالِم على الأقل ـ بينما ترتكز الثانية على الاقتصاد والمصالح أساساً. ومعلوم أن الهوية الثقافية هي حجر الزاوية في تكوين الأمم لأنها نتيجة تراكم تاريخي طويل، فلا يمكن تحقيق الوحدة الثقافية بمجرد قرار، حتى ولو توفرت الإرادة السياسية. أما الوحدة الاقتصادية فهي بالعكس من ذلك لا تتطلب تراكماً تاريخياً بل يكفي فيها قرار نابع من إرادة سياسية يطبق عبر مراحل معينة. وهكذا فما يعوق الوحدة العربية هو غياب الإرادة السياسية وهي شيء يمكن أن يتوفر لو كانت هناك ديمقراطية حقيقية في الأقطار العربية. وستكون الوحدة العربية عندما تتحقق، بصورة ما، أقوى وأمتن من الوحدة الأوروبية لافتقاد هذه إلى الهوية الثقافية التي تؤسسها لغة واحدة وتراث مشترك، هذا فضلاً عن توزع أوروبا بأكلمها إلى أقطار في كل منها دولة/ أمة.

وهنا يبرز سؤال اعتراضي يقول: ولماذا لم يستطع العرب

التوفر على الإرادة السياسية لتحقيق وحدتهم، مع أن مشروع الدولة/ الأمة العربية قد ظهر منذ أوائل هذا القرن وكانت هناك محاولات فشلت في المهد ـ ثورة الشريف حسين في الحرب العالمية الأولى والوحدة المصرية السورية في أواخر الخمسينيات ـ هذا في حين استطاعت الشعوب الأوروبية، كل في بلده، تحقيق وحدتها على أساس الدولة/ الأمة؟

يقودنا هذا الاعتراض إلى عقد مقارنة ثانية لإبراز الفارق الذي يقدم الجواب... لقد حققت الشعوب الأوروبية وحداتها القومية خلال القرن التاسع عشر في أعقاب انهيار الامبراطوريات التي كانت تتوزعها، وآخرها امبراطورية نابليون وامبراطورية النمسا. فالدولة/ الأمة التي قامت في الأقطار الأوروبية، سواء على أساس وحدة الأرض واللغة، أم على أساس الإرادة المشتركة، قامت لتحلَّ محلَّ امبراطوريات زالت إلى الأبد. أما في الأقطار العربية فقد ظهرت الفكرة القومية كتعبير عن الرغبة في الاستقلال عن التُّرك. وعندما انهزمت الامبراطورية العثمانية في الحرب العالمية الأولى وُزِّعت ممتلكاتُها العربية، والأقطارُ العربية الأخرى، بين امبراطوريتين استعماريتين: انكلترا وفرنسا، فتحولت الفكرة القومية العربية إلى حركات وطنية استقلالية. وعندما نالت الأقطار العربية استقلالها لم يحدث ذلك في أعقاب انهيار الامبراطوريات التي كانت تحكمها ـ كما حدث في أوروبا ـ بل كان استقلال الأقطار العربية عبارة عن إعادة ترتيب للعلاقات التي ربطتها

بها الدول الأوروبية الاستعمارية، التي لم تسقط ولم تضعف بل ازدادت قوتها وتطورت أساليب فرض نفوذها.

وهكذا فإذا كانت الدولة/ الأمة قد قامت في أوروبا بعيداً عن تدخل أي عامل خارجي مُعَرْقِل، فإن الوحدة العربية بقيت مشروعاً مُعاقاً بسبب استمرار النفوذ الخارجي الامبريالي. بل يمكن أن نذهب بعيداً في المقارنة فنقول إنه بينما حلت الدولة/ الأمة في أوروبا مشاكلها الداخلية بالتوسع فيما وراء البحار ظلت الوحدة العربية مشروعاً يُجْهَضُ باستمرار لأسباب ليس أقلّها تأثيراً تدخّل دول ما وراء البحار. ومع أن كلمة «لَوْ» لا معنى لها في التاريخ فإننا نُجيزُ لأنفسنا استعمالها هنا - لأن الهدف هو التوضيح لا غير - في السؤال التالي: «كيف كان سيكون عليه حال العرب اليوم لو كانت الدول الأوروبية قد دَشَّنَتْ قطيعةً نهائية مع سياستها الاستعمارية عندما منحت الاستقلال للأقطار العربية؛ لَوْ أنها تعاملت معها على أساس توازن المصالح واحترام مطامح الشعوب العربية في التقدم والوحدة؛ لَوْ أنها تعاملت مع قضية فلسطين سنة ١٩٤٨ (وما بعدها) بصورة تُنصِف العرب بقدر ما تُنصِف اليهود؟» أعتقد أنه لو حصل هذا لما كانت هناك حاجة اليوم إلى طرح السؤال الذي نحن بصدده، أو على الأقل لما كان يحمل هذا الطابع «العُدْواني» الإحراجي الذي يحمله اليوم.

لم يكن الاستعمار هو وحده العائق أمام تحقيق الوحدة

العربية وبلورة الكيان العربي الموحد الذي يعطي لـ «العربي» هوية مُمْتَلِئَةً مشبَعة. لقد كانت هناك في الثلاثينيات والأربعينيات تيارات فكرية عارضت فكرة الوحدة العربية أو على الأقل شكّكت في إمكانية تحقيقها. كانت هناك النزعة الفرعونية في مصر والقومية السورية في الشام والنزعة الفينيقية في لبنان، وكانت هناك أيضاً السياسة البربرية الفرنسية في شمال افريقيا. ومع ذلك، فكما فشلت هذه السياسة أمام الوطنية العروبية في الجزائر والمغرب اختفت تلك النزعات الإقليمية في المشرق أمام تيار «القومية العربية» الذي انخرطت فيه الأغلبية الساحقة من سكان المنطقة العربية، خلال الخمسينيات والستينيات.

وإذا كان هذا المد القومي العربي قد تراجع منذ السبعينيات ليترك المكان للدولة القطرية العربية التي صارت الآن حقيقة نفسية فضلاً عن كونها واقعاً اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً ودولياً، فإن المرء يستطيع مع ذلك أن يجزم بأن أفراداً قليلين فقط من سكان هذه المنطقة، التي تمتد من المحيط إلى الخليج، لا يتحمسون لأنْ يوصف الواحد منهم بأنه «عربي». إن الأغلبية الساحقة من سكان هذه المنطقة يعتبرون هذا الوصف جزءاً من هويتهم: فمن لم يكن عربياً بالعِرْق ـ وهل يمكن إثبات ذلك أو إثبات العكس ـ فهو يعتبر نفسه عربياً بالإسلام كما هو الحال بالنسبة إلى شعوب شمال افريقيا التي لا ينفصل، في وعيها، الإسلام عن العروبة ولا العروبة عن

الإسلام. أما من لم يكن منهم مسلماً، كالمسيحيين في المشرق، فهم يعتبرون أنفسهم عرباً باللغة والثقافة والتاريخ والأصل... أما الباقي وهم الأغلبية فهم يعتبرون أنفسهم عرباً أو مستعربين فضلاً عن كونهم مسلمين. أما الحركات الأصولية التي ترفع شعار الإسلام فهي ترفعه كشعار سياسي احتجاجي ضد الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية المتردية التي تربطها بـ «علمانية» الدولة العربية الراهنة. وقد برهنت حرب الخليج الأولى والثانية عن مدى عروبة هذه الحركات الإسلامية، فهي لم تقم ضد العراق العلماني عندما دخل في حرب مع إيران الثورة الإسلامية، ثم ناصرته بقوة عندما تعرض لعدوان دول التحالف، وقد أيدت صراحةً ضمّه الكويت باعتبار ذلك عملاً وحدوياً، وهذا ما لم يصرّح به العروبيون العلمانيون.

هل بقي السؤال المطروح من دون جواب محدد على الرغم من هذه الصفحات التي سودناها؟ أعتقد أن الجواب الصحيح هو ما قدمنا. فـ «العربي» ليس وجوداً جامداً ولا هو ماهية ثابتة جاهزة. إنه هوية تتشكل وتصير. ولذلك فأنْ يكون الإنسان «عربياً»، وليس فقط مغربياً أو مصرياً أو عراقياً... الخ، هو أن يكون «عروبيًا»، أي نزوعاً نحو تعزيز الوحدة الثقافية العربية القائمة بوحدة اقتصادية ونوعٍ ما من الوحدة السياسية.

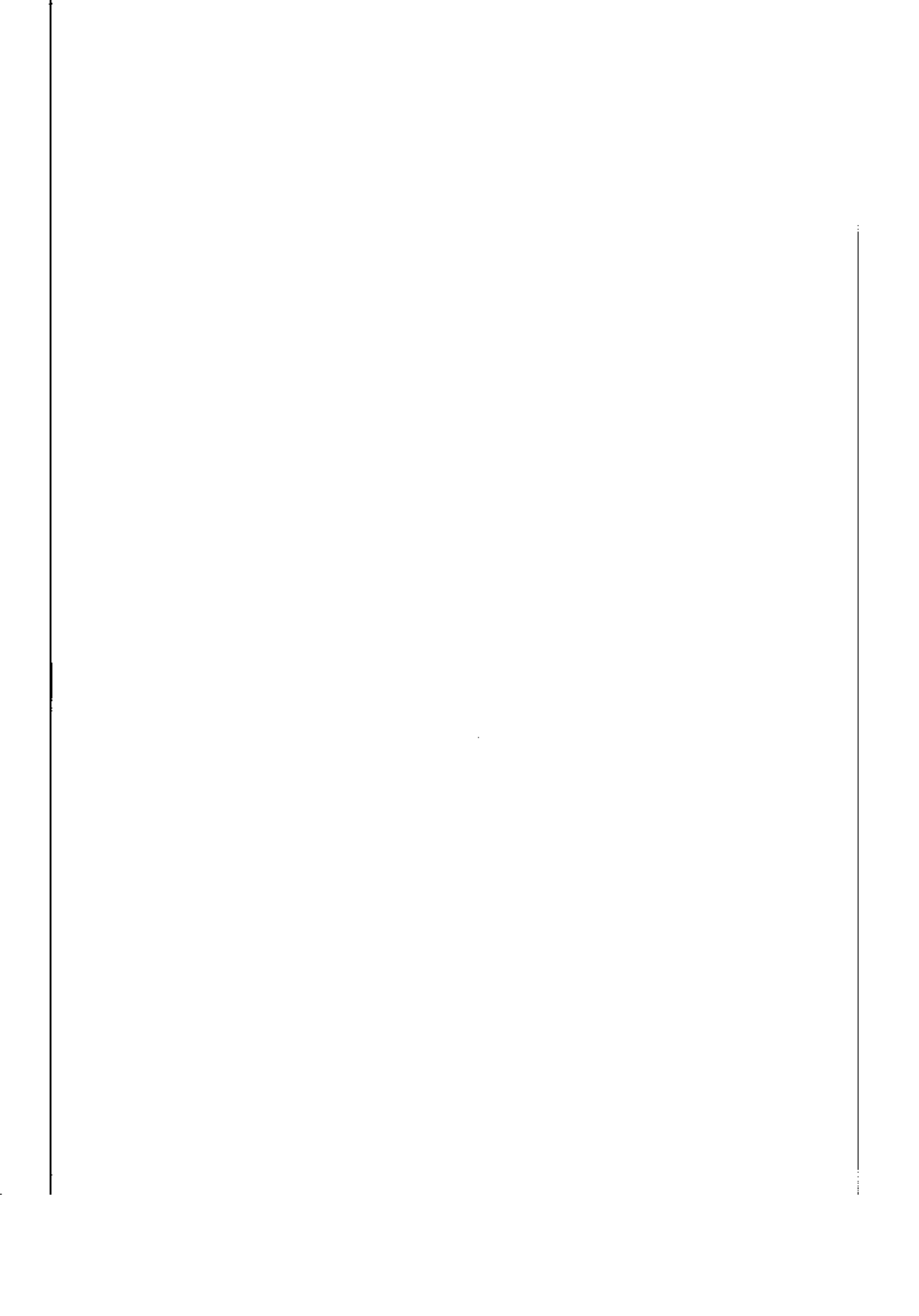
هذا هو الجواب الذي يقدمه «العربي» الذي يعتز بهذا

الوصف ويعي أبعاده. وهو نفسه الجواب الذي يقدمه التاريخ العربي الحديث والمعاصر. أما الاعتراضات التي قد يثيرها على هذا الجواب انتماءٌ آخر أو تاريخٌ مضاد، حقيقي أو موهوم، فهي لا تنال من هذا الجواب، لأن الاعتراض على شيءٍ ما دليل على وجوده، دليل على أن وجوده وجودٌ حيّ، فالناس لا يعترضون على العدم ولا على الموتى.

إن الوجود العربي قائم وحيٌّ، وقد برهنت الحرب التي شنها الحلفاء أخيراً على العراق على حيوية النزعة العروبية وتغلغلها في نفوس الجماهير من المحيط إلى الخليج عندما هبت لمناصرة العراق، وكانت في حالات كثيرة بالضد من سياسات حكوماتها. ولعل مما له دلالة خاصة في هذا الصدد، الموقف العروبي الذي وقفه مثقفو المغرب الكبير الذين يمارسون الثقافة باللغة الفرنسية، والكثيرون منهم حُرِموا في صباهم من أي تعليم عربي: لقد وقف هؤلاء إلى جانب العراق، وأكثر من هذا أنهم عبَّروا بمرارة عن شعورهم بالخيبة والإحباط إزاء موقف الأوروبيين من العدوان على العراق.

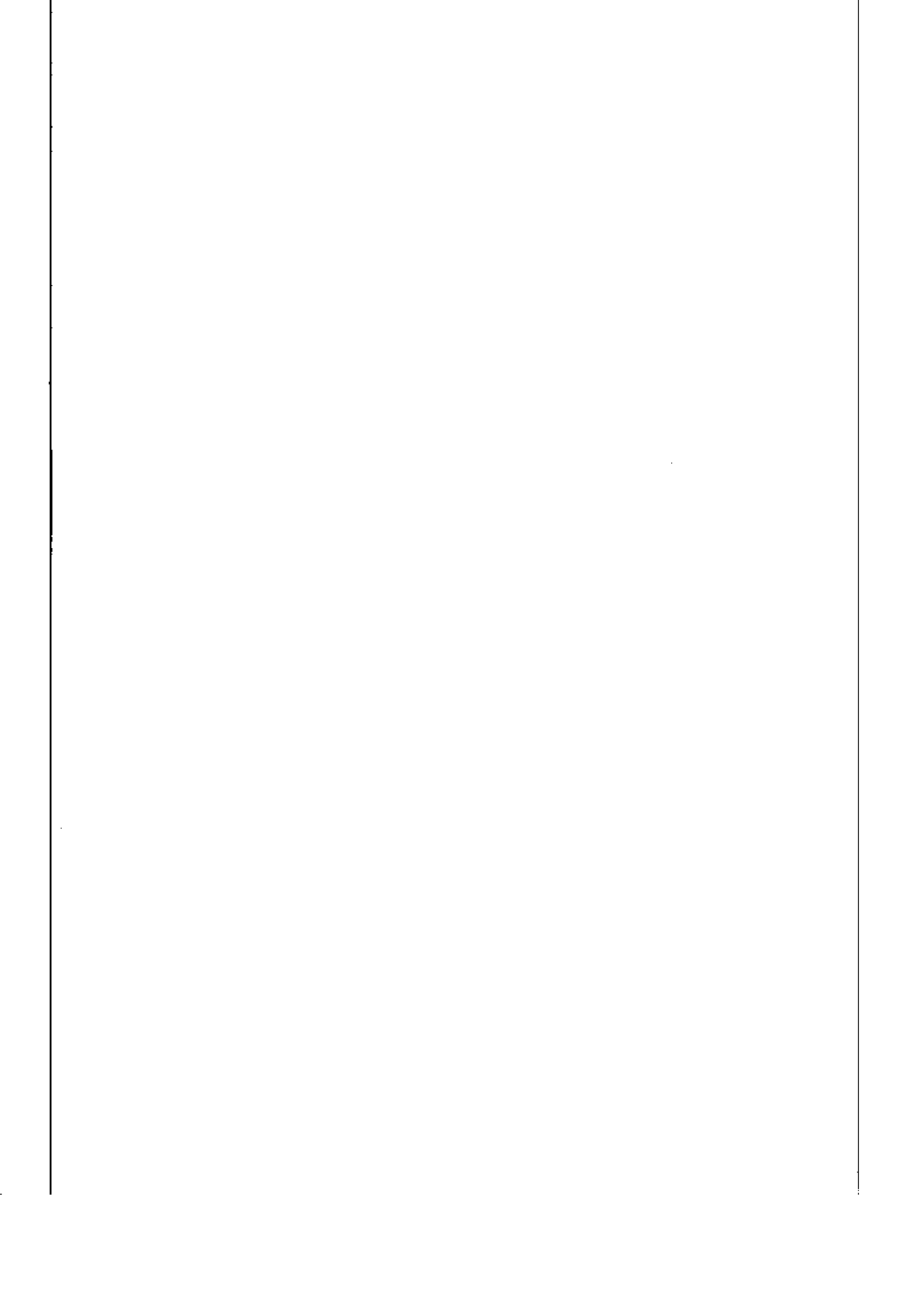
لنجمل هذه التساؤلات والاعتراضات المضادة في القول: أن يكون الإنسان عربياً هو أن يشعر بأنه عربي فعلاً عندما يتعرض شعب أو فرد عربي لعدوان أجنبي. وهذا الشعور الذي يهيمن في أوقات الأزمات لا يتناقض مع النزوع نحو الوحدة العربية الذي حددنا به هوية «العربي» في الفقرات

السابقة. بل إن هذا النزوع ليس شيئاً آخر سوى التعبير الإيجابي عن ذلك الشعور خارج أوقات الأزمات. وهل الهوية شيء آخر غير رد الفعل ضد «الآخر» ونزوع حالم لتأكيد «الأنا» بصورة أقوى وأرحب.



القسم الأول

العروبة والإسلام... والوحدة القومية



١ ـ العروبة والإسلام: أطروحات وأطروحات مضادة

إن هذه الأطروحات والأطروحات المضادة لها محقة فيما تثبت، غير محقة فيما تنفي، لأن المسألة المطروحة ليست من تلك المسائل التي تحل بالإثبات أو بالنفي. فهي ليست من المسائل التي تخضع لمنطق «إما... وإما»... والمطلوب في مثل هذه الحالة ليس «إبداء وجهة نظر»، بل المطلوب إعادة النظر فيما طرح ويطرح من وجهات النظر.

من القضايا الأساسية التي تشغل في الظرف الراهن الرأي العام العربي، والمثقف منه خاصة، القضية التي تطرح على شكل ثنائية: العروبة/ الإسلام، وهي قضية ينصرف التفكير فيها إلى الكيفية التي يجب أن ترتب بها العلاقة بين العروبة والإسلام في تحديد هوية سكان المنطقة الممتدة من المحيط الأطلسي غرباً إلى الخليج العربي شرقاً، وبين البحر الأبيض المتوسط وتركيا شمالاً والصحراء الكبرى والمحيط

الهندي جنوباً، هذه المنطقة التي يسكنها «أقوام» يتكلمون اللغة العربية في الغالب، أو على الأقل يتخذونها لغة ثقافة، كما تدين الأغلبية العظمى منها بالإسلام. والصيغة الصريحة التي يثار بها المشكل الثاوي وراء هذه الثنائية هي التالية: أيهما يجب أن يكون المحدد الأول والأساسي لهوية سكان هذه المنطقة: العروبة أم الإسلام؟ هل «العروبة أولاً!» أم بالعكس: «الإسلام أولاً!».. ولربما: «أولاً وأخيراً!»؟

نعم إن معظم الذين يثيرون هذه القضية اليوم ينطلقون في الغالب من القول إنه «لا تناقض بين العروبة والإسلام»، أو ينتهون إلى النتيجة نفسها إذا هم فضلوا الانطلاق من بعض جوانب المسألة. وهناك من يحاول إيجاد صيغ تعبيرية تبرز «التكامل» بين العروبة والإسلام، صيغ تُبْعِد من سطح الخطاب معنى التقابل والتعارض فتؤكد مثلاً أن «العرب مادة الإسلام» أو أن «الإسلام عربي» بمعنى أنه دين العرب أولاً، باعتبار أن القرآن كتاب عربي. ولكن «التكامل» الذي تحاول مثل هذه الصيغ التعبيرية إبرازه لا ينفذ إلى عمق المسألة المطروحة، فـ «التكامل» هنا إنما هو تكامل على صعيد تلطيف العبارة وتغييب الوجه الحاد من المشكل. ذلك أن هذه الصيغ «منحازة» في واقع الأمر، فهي تؤكد على إعطاء الأولوية، إن لم يكن للعروبة على الإسلام، فَلِما هو «عربي» في الإسلام.

وهكذا فالصيغة الأولى (= العرب مادة الإسلام) تُبرز دور العرب الفاتحين الذين حملوا الإسلام ونشروه في البلدان

وقاتلوا من أجله واستشهدوا في سبيله، فكانوا بذلك «مادة» له، بمعنى «المادة الخام» التي صنعت التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية. أما الصيغة الثانية (= الإسلام عربي، لأن القرآن عربي) فهي تُبرز عروبة الإسلام، ليس فقط كتاريخ وحضارة، بل كدين أيضاً: فالنبي عربي، ولغة القرآن عربية، والخطاب فيه قد وجه أول ما وجه إلى العرب... كما ان الإسلام سيبقى عربياً لأن أحكامه إنما تستخلص أولاً من القرآن، كما هو في أصله العربي، وليس من خلال أية ترجمة له، لأن أية ترجمة للقرآن إلى أية لغة، كيفما كانت، لا تستطيع الوفاء بمضامين عباراته، نظراً لأسلوبه البياني الرفيع الذي يجسم أعلى مظاهر الخصوصية في اللغة العربية.. ولما كان الأمر كذلك فإن الاجتهاد ـ والاجتهاد في الإسلام مصدر أساسي من مصادر التشريع ـ لا يمكن أن يكون إلا بالعربية. فإتقان اللغة العربية والمعرفة الواسعة بطرقها في التعبير شرط ضروري في الاجتهاد، وقد عبر الفقهاء الأصوليون عن هذا المعنى حينما قالوا عن القرآن إن «العربية جزء ماهيته»، وما دامت اللغة العربية «جزء ماهية» القرآن فهي إذاً مقوم أساسي من مقومات الإسلام نفسه.

وقد لا يعترض على هذه الأطروحات كثير من الخائضين في الموضوع ممن ينحون منحى آخر في القول بـ «التكامل» بين العروبة والإسلام، المنحى الذي يعطي، أو يؤدي إلى إعطاء الأولوية للإسلام على العروبة. يقول هؤلاء ـ أو بإمكانهم أن

يقولوا ـ لقد كان العرب فعلاً «مادة» للإسلام، بالمعنى المذكور، فمنهم كان الفاتحون، ومنهم كان المجاهدون، ولكن لم يكونوا وحدهم، فمن المعروف تاريخياً أن كثيراً من الشعوب غير العربية قد ساهمت في الفتوحات الإسلامية بمجرد اعتناقها الإسلام، كما أن دورها اللاحق في الدفاع عن حوزته لم يكن أقل من دور العرب. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإذا كان القرآن كتاباً عربياً فإن الخطاب فيه موجه إلى الناس كافة، ولم يفعل العرب الذين فتحوا البلدان ونشروا الإسلام إلا على تنفيذ تعاليم هذا الدين، التعاليم التي وجهت إليهم، لا بوصفهم عرباً، بل بوصفهم مسلمين. وكما هو معروف فالقرآن يخاطب «المسلمين والمسلمات» و«المؤمنين والمؤمنات». . . الخ، ولا يخاطب «العرب» ولا «العربيات». وإذا توخّى التعميم خاطب «الناس» أو «الإنسان». هكذا بدون تحديد لجنسية ولا لقومية.

وبإمكان أصحاب هذه الأطروحات المضادة أن يقولوا أيضاً: إن القرآن نزل بلغة العرب حقاً، و«العربية جزء ماهيته» فعلاً، ولكن هذا لا يعني أن الإسلام عربي ولا أن العروبة جزء ماهيته. فلغة القرآن شيء، والإسلام شيء آخر، إذ ليس من شرط الدخول في الإسلام المعرفة باللغة العربية، فلقد اعتبرت شعوب البلاد التي فتحها الفاتحون باسم الإسلام شعوباً مسلمة بمجرد ما انقاد أفرادها للإسلام وأظهروه في سلوكهم. ومن المعروف تاريخياً أنه بعد إتمام عملية الفتح كان يقيم بعض الصحابة والتابعين بين أهل البلاد المفتوحة لتعليمهم الإسلام

عقيدة وشريعة، ولم يسمع قط عن اهتمامهم بتعليم العربية كلغة لسكان المناطق التي لم تكن تتكلمها، اللهم إلا من أجل أداء الفروض الدينية كالصلاة مثلاً. أضف إلى ذلك أن معظم المسلمين اليوم لا يتكلمون العربية بل يجهلونها تماماً، ولربما كان الأمر كذلك منذ بدء الفتوحات، أي منذ أن بدأت عملية نشر الإسلام خارج الجزيرة العربية. يبقى أخيراً: كون المعرفة باللغة العربية شرطاً في الاجتهاد. وهذا صحيح. ولكن اللغة العربية لغة كسائر اللغات يمكن أن يتقنها العربي وغير العربي، وهذا ما حصل فعلاً، إذ من المعروف أن جل العلماء في الدين الإسلامي وفي اللغة العربية نفسها كانوا من غير «العرب»، لقد كانوا مسلمين يعرفون العربية ويبدعون فيها، ولكنهم لم يكونوا «عرباً».

تلك كانت بعض الأطروحات والأطروحات المضادة التي يُلقى بها، أو بالإمكان الإدلاء بها، في ساحة النقاش حول ثنائية العروبة والإسلام، في إطار توخي الاعتدال في القول والمرونة في الحكم. أما أطروحات المتشددين المتعصبين لأحد طرفي هذه الثنائية فلا حاجة بنا إلى عرضها هنا، إذ تكفي الإشارة، بشأنها، إلى أنها تصدر من تصور معين لكل من الدين والقومية: طرف يرى أن القومية تعلو على الدين وأعم منه، بمعنى أن الدين لا يدخل في تكوينها وبالتالي فالمتبعون لأديان مختلفة يمكن أن يشكلوا أمة واحدة، وطرف يرى على العكس من ذلك أن الدين يعلو على القومية وأعم منها، بمعنى أن

الجماعة الدينية، كالجماعة الإسلامية، أو الأمة الإسلامية، أعم وأعلى، بمعنى أنها تتكون من قوميات عديدة مختلفة. هنا في هذا الطرح «الحَدّي» للمسألة تتم المطابقة بين الزوج: **عروبة/ إسلام**، والزوج: **قومية/ دين**، وتصبح المسألة بالتالي مطروحة على شكل الاختيار بين القومية والدين. وإذا كانت القومية والدين لا تُطرحان بصورة تجعل العلاقة بينهما علاقة تناقض صريح، فمن الواضح أن مثل هذا الطرح يجعل الواحد منهما يتجاهل الآخر ويلغيه من حسابه.

والواقع ان هذه المطابقة قائمة حتى في الطرح الأول الذي يتوخى أصحابه «التكامل» بين طرفي الثنائية، ذلك أنه لا أحد يستطيع أن ينكر أو يتجاهل أن «العروبة» تحيل إلى القومية بينما يحيل الإسلام إلى الدين. ومهما يكن، فالأطروحات والأطروحات المضادة السالفة، سواء تلك التي تطرح بروح «المهادنة» ونشدان «التكامل» أو تلك التي يُدلى بها بروح التشدد والتعصب لهذا الجانب أو ذاك، تبين أن الأمر يتعلق فعلاً بواحدة من تلك الثنائيات التي يصعب الوصول بشأنها إلى اتفاق أو حل وسط، لأن أدلة الفريقين متكافئة، والتوفيق بين طرفي هذه الثنائية لا بد من أن يكون على حساب أحدهما مهما اجتهد «المعتدلون» في التأكيد على التكامل والتداخل، والتقليل من الاختلاف والتدافع.

وبعد فقد عرضنا، في هذه الحلقة ـ المدخل، للأطروحات والأطروحات المضادة السالف ذكرها، لا من أجل

مناصرة جانب منها دون جانب، ولا من أجل نقد بعضها والاستسلام لبعضها الآخر. إن موقفاً من هذا النوع لم يعد اليوم مجدياً، وهو غير مجد أبداً عندما تكون أدلة الطرفين متكافئة، أو عندما تكون أدلة أحد الطرفين تخدم قضيته دون أن تنقض القضية المعارضة. لنقتصر إذن على القول بشأن تلك الأطروحات: إن كل واحدة منها مُحِقّة فيما تثبت غير مُحِقّة فيما تنفي. ونحن عندما نقول هذا لا نقوله من أجل ترضية الفريقين معاً، ولا من أجل إقرار الاتفاق داخل الاختلاف، أو تأكيد الاختلاف داخل الاتفاق... بل نقول إن الأطروحات المذكورة كلها محقة فيما تثبت، غير محقة فيما تنفي، إشارة إلى أن المسألة الموضوعية هنا ليست من تلك المسائل التي تحل بالإثبات أو بالنفي، فهي ليست من المسائل التي تخضع لمنطق «إما... وإما»، منطق الثالث المرفوع. والمسائل التي من هذا النوع هي في الغالب إما إحدى تجليات الحركة والتغير، والمنطق الذي يحكمها هو منطق الصيرورة، المنطق الجدلي، الذي ينتهي فيه التعارض والصراع بين الإثبات والنفي إلى نفي النفي... وإما مسائل مزيفة، يعود مصدر الزيف فيها إلى أن المتكلمين في شأنها لا يتكلمون لغة واحدة، لا يفهمون من الألفاظ نفس المعنى، أو أنهم يتكلمون من مواقع مختلفة تحكمها سلطات مرجعية، معرفية وايديولوجية، متباينة متضاربة. وقد يرجع الأمر إلى أن الطريقة التي تطرح بها المسألة طريقة خاطئة... وفي جميع هذه الأحوال فالمطلوب ليس إبداء

«وجهة نظر» بل المطلوب «إعادة النظر». ليس المطلوب تعزيز موقف من المواقف، بل المطلوب مراجعة المواقف جميعها بالبحث في مرجعياتها المعرفية وأصولها التاريخية، ذلك لأن الأمر يتعلق أولاً وأخيراً بمواقف ايديولوجية. والمواقف الايديولوجية لا تنصت للخطاب الايديولوجي المخالف لأنها دائمة الانصات لخطابها الخاص. إن التحليل النقدي هو وحده القادر على التمييز بين «الزبد» الذي يذهب هباء، وبين «ما ينفع الناس» في كل موقف.

٢ ـ العرب والعروبة في المرجعية التراثية

إن البنية المعرفية الخاصة بالمرجعية التراثية بجعلها «العرب» مفهوماً ينتمي إلى الماضي أكثر من انتمائه لحاضر الإسلام، في أي عصر من عصوره، تقدم الأمور بصورة توحي بأن مفهوم «المسلمين» قد حَلَّ محل مفهوم «العرب»: قد تجاوزه واحتواه ليصبح وحده الحقيقة الحاضرة حضوراً أبدياً، ذلك أن «العرب» باعتناقهم الإسلام يكونون قد عادوا إلى أصلهم.. إلى جدهم ابراهيم الذي سماهم مسلمين.

ليس هناك ما هو أكثر إثارة لسوء التفاهم وخلق المشاكل المزيفة من عدم تحديد المفاهيم، من عدم الاتفاق على قاموس موحد ومرجعية واحدة لغوية معرفية للخطاب وآلياته ومرتكزاته. نعم ليس من الممكن دائماً تحقيق حد أدنى من الوحدة على صعيد المرجعية الايديولوجية، وهذا مفهوم ومقبول: فاختلاف المواقف على أساس الاعتبارات الايديولوجية سيظل قائماً ما دام هناك اختلاف في المصالح المادية والمعنوية الموروثة والمكتسبة. غير أنه عندما يضاف إلى الخلاف

الايديولوجي اختلاف في المرجعيات المعرفية، الذي يؤدي إلى عدم اتجاه الفكر إلى شيء واحد محدد عند استعمال الكلمات، فإن التفاهم يصبح في هذه الحالة صعباً إن لم يكن مستحيلاً، لأن ما يحصل فعلاً هو أن النقاش يتحول إلى «حوار الصم»، إلى نقاش يكون فيه «المستمع» مشدوداً إلى ما يسمعه في داخله وليس إلى ما يقوله خصمه، ويكون فيه «المتكلم» يناجي نفسه حينما يتكلم.

وثنائية «العروبة والإسلام» في الخطاب العربي المعاصر من المسائل التي يدور حولها نقاش من هذا القبيل، لأن كل طرف يتحدث عن «العروبة» وعن «الإسلام» من داخل مرجعيته الخاصة، مرجعيته المعرفية وليس فقط الايديولوجية. وبما أنه ليس هناك مرجعية معرفية واحدة في الفكر العربي المعاصر بل مرجعيات مختلفة متباينة وغير متزامنة، بعضها يستند إلى التراث العربي الإسلامي وحده، لغة وفلسفة وديناً وايديولوجيا، وبعضها يستند إلى الفكر الأوروبي المعاصر وحده، لغة وفلسفة وايديولوجيا، وبعضها الآخر مزيج وخليط من هذا وذاك، فإن ما يفهمه هذا الطرف من «العروبة» ومن «الإسلام» غير ما يعنيه بهما الطرف الآخر، فلنتعرف أولاً إلى مدلول الكلمتين كما يتحدد في المرجعية التراثية.

إذا نحن بحثنا في المرجعية التراثية، ولكي نشخص المسألة أكثر نقول: إذا سألنا عالماً من علماء الأزهر بمصر أو

القرويين بالمغرب أو غيرهما من المعاهد المماثلة، فإننا سنجد مفهوم العروبة لديه يتحدد أولاً وقبل كل شيء بناء على ما تذكره القواميس العربية القديمة. والملاحظة التي لا بد من إبرازها في هذا الصدد هي أن لفظ «العروبة» كان قليل الاستعمال قبل القرن الماضي، مثله مثل «العروبية» مرادفه. ويقول اللغويون القدماء إن هاتين الكلمتين ـ العروبة والعروبية ـ من المصادر التي لا أفعال لها، يقال «عربي بيّنُ العروبة والعروبية» أي إنه فصيح. ويقول بعضهم: «عرب الرجل يعرب عرباً وعروباً وعروبة وعرابة وعروبية، كفصح» وزناً ومعنى. ومعنى هذا أن «العروبة»، بمعنى فصاحة اللسان، مقوم أساسي لمفهوم (العربي). ولكن هذا لا يعني أن كل من تكلّم العربية بفصاحة فهو عربي، لأن العربي بالتحديد هو «من كان نَسَبُهُ من العرب ثابتاً وإن لم يكن فصيحاً»، و«العرب»، اسم جنس لا واحد له من لفظه وهم «جيل من الناس معروف، خلاف العجم». والنسبة إلى هذا الجيل: «أعرابي» إذا كان من سكان البادية، و«عربي» إذا كان من سكان المدن.

ونقرأ في كتب التراث عن أصل العرب أن النسابين يصنفون العرب ثلاثة أصناف تعاقبت في التاريخ حسب الترتيب التالي: ١) العرب البائدة وهم «قبائل عاد وثمود وإرم وجرهم وطسم وجديس» وقد انقرضت هذه القبائل جميعها. «وقد أوقع الله بهذه القبائل الشر وأبادهم لأنهم عصوا أنبياءهم ولم يسيروا في الطريق السوي التي أمر بها الله». ٢) العرب

العاربة، أو العَرْباء، وهم العرب الحقيقيون، لأنهم المنحدرون من نسل يعرب بن قطحان، وهو أبو اليمن كلهم» وهو «أول من أنطق الله لسانه بلغة العرب». ٣) والعرب المستعربة، ويقال لهم أيضاً المُتَعَرّبة، وقد سُمُّوا بهذا الاسم لأنهم «دخلاء ليسوا بخلص». ويرى بعض النسابين أن العرب المستعربة «قوم من العجم دخلوا في العرب فتكلموا بلسانهم وحكوا هيئاتهم وليسوا بصرحاء فيهم». وفي مقدمة هؤلاء العرب المستعربة نسل اسماعيل: فقد «نشأ اسماعيل بن ابراهيم عليهما السلام معهم ـ أي مع العرب الحقيقيين المنحدرين من يعرب بن قطحان المذكور ـ فتكلم بلسانهم، فهو وأولاده العرب المستعربة»، ولذلك يجعل النسابون العرب «غير البائدة»، ينتظمون في سلسلتين من النسب: نسل قطحان وهم العرب الخلص، عرب الجنوب (اليمن)، ونسل عدنان وهم العرب المستعربة المنحدرون من اسماعيل، وقد ينسبون إلى معدّ بن عدنان، أو إلى نزار ابن هذا الأخير، وهم عرب الشمال (شمال الجزيرة العربية). ومع أن اسم العرب صار يطلق على «كل من سكن بلاد العرب وجزيرتها ونطق بلسان أهلها»، فإن التصنيف المذكور قد بقي قائماً وبحدة، وكانت له انعكاسات خطيرة على أحداث التاريخ العربي. فقد استفحل العداء بين القحطانيين والعدنانيين قبل الإسلام وبعده، مما كانت له آثار كبيرة في التاريخ العربي الإسلامي في المشرق، والأندلس. والملاحظ أن هذا العداء، بين القحطانيين والعدنانيين قد استمر

واشتد في الفترات التي كان الحكم فيها للعرب داخل الامبراطورية الإسلامية، سواء في المشرق أو في المغرب والأندلس. أما عندما فَقَد العرب السلطة السياسية وأصبحت لغيرهم من «الأعاجم» فقد خف ذلك العداء واندثر، اللهم إلا ما بقي في امتداداته في عُمان بالخليج.

تلك هي أهم عناصر المعطيات التي يتحدد بها مفهوما «العرب» و«العروبة» في المرجعية التراثية، ومنها يتضح أن كلمة «العرب» تحيل عموماً إلى سكان الجزيرة العربية، جنوبيها وشماليها، الذين عاشوا قبل الإسلام، قبائل متنافسة وفي أحيان كثيرة متحاربة، والذين تفرق كثير منهم بعد الإسلام في البلدان المفتوحة، جنوداً وقادة وولاة، لينتهي الأمر بهم إلى الاندماج في طبقات المحكومين عندما انتقلت السلطة السياسية في الأقطار المفتوحة إلى عناصر وأقوام آخرين من السكان المسلمين، أو الفاتحين الذين سيعتنقون الإسلام ويحكمون باسمه.

من هنا كان مفهوم «العرب» في المرجعية التراثية مرتبطاً بأحداث الماضي، ذلك أنه بمجرد انتشار الإسلام واستقراره أصبح مفهوم «المسلمين» هو السائد، وهو يضم العرب وغير العرب. وعندما قامت الدولة العباسية أخذ هذا المفهوم يتراجع مضموناً واستعمالاً ليصبح بعد قرون مفهوماً فقيراً يستمد مضمونه من الماضي وليس من الحاضر. أما مفهوم «العروبة» فهو، في ذات المرجعية، أكثر فقراً، فعلاوة على ندرة استعماله

فهو يحيل فقط إلى صفة في العربي هي الفصاحة. وبما أن الفصاحة كانت في سكان البادية خصوصاً، أي الأعراب، فلقد بقيت العروبة والعروبية صفتين للبدوي أساساً. من أجل هذا نجد ابن خلدون يستعمل عبارة «خشونة البداوة»، وعبارة «حياة العروبية» بمعنى واحد تقريباً. ومعروف أنه يستعمل كلمة «العرب» في بعض فصول مقدمته بمعنى خاص، المعنى الذي يستعيد جوانب الخشونة والبداوة والترحال وشظف العيش والصراع من أجل البقاء في حياة سكان الجزيرة العربية قبل الإسلام، ليركب من هذه الصفات جميعها نموذجاً بشرياً يعتبره «طبيعياً» في العمران البشري، نموذجاً يمثل «البداوة» في أكمل صورها، البداوة التي يضعها في مقابل «الحضارة» التي يعني بها سُكنى المدن ونمط الحياة فيها. ولذلك نجده يستعمل عبارة «العرب ومن في معناهم» إشارة إلى أن المقصود ليس العرب كجنس بل المقصود كل من تتوفر فيه صفات ذلك النموذج سواء كان من العرب أو الترك أو التركمان أو غيرهم.

واضح من كل ما تقدم أنه لا مجال للمقارنة ولا للمقابلة بين «العرب» و«الإسلام» داخل المرجعية التراثية، ذلك لأن ما تقدمه هذه المرجعية من عناصر التحديد والتعريف لـ «العرب» و«العروبة» يجعل كل من يفكر داخلها وبواسطة معطياتها وحدها، يجد نفسه **يفكر في «العرب» أو في «العروبة» دون أن يخطر الإسلام في ذهنه،** وفي الغالب ما يتجه بتفكيره إلى

الماضي، وكأن الأمر يتعلق بـ «حالة» تاريخية... إن هذا يعني أن «العرب» شيء و«الإسلام» شيء آخر في المرجعية التراثية، وإذا كان هناك من اتصال بينهما فهو اتصال ينتمي إلى الماضي. إن البنية المعرفية الخاصة بالمرجعية التراثية، بجعلها «العرب» مفهوماً ينتمي إلى الماضي أكثر من انتمائه لحاضر الإسلام، في أي عصر من عصوره، تقدم الأمور بصورة توحي بأن مفهوم «المسلمين» قد حل محل مفهوم «العرب»: قد تجاوزه واحتواه ليصبح وحده الحقيقة الحاضرة حضوراً أبدياً، ذلك أن «العرب» باعتناقهم الإسلام يكونون قد عادوا إلى أصلهم... إلى جدهم إبراهيم الذي سماهم مسلمين.

بهذا الشكل يفكر كل من يتخذ التراث العربي الإسلامي مرجعية معرفية وحيدة. نعم إن الأمر يتعلق في الواقع بمفهوم ايديولوجي. هذا صحيح، ولكن بالنسبة فقط إلى من ينظر إلى الأمور نظرة نقدية. أما بالنسبة إلى من يأخذ كلام الأقدمين كما يقدمونه، أي بوصفه معطيات معرفية ليس غير، فإن الايديولوجيا بالنسبة إليه تقع خارج المرجعية التراثية وليس داخلها.

مفهوما «العرب» و«العروبة»، كما يستعملان اليوم في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، لا يجدان إطارهما المرجعي في الحقل المعرفي الذي يقدمه التراث والذي يشكل «الإسلام» فيه الحقيقة الوحيدة التي لا تقبل الدخول في علاقة مثنوية مع أي طرف آخر. فمن أين يستقي هذان المفهومان دلالتهما المعاصرة، إذن؟

٣ - العرب والعروبة في المرجعية النهضوية

... وإذاً فالتقابل بين «العروبة» و«الإسلام»... لم يكن تقابلاً ماهوياً، فلم يكن الاختيار المطروح هو أن نختار العروبة أو نختار الإسلام، بل كان الاختيار المطروح هو: أيُّ «الآخرين» يجب أن نقاوم أولاً، وبالتالي أيُّ السلاحَين يجب أن نحرك في البداية: سلاح العروبة أم سلاح الإسلام؟ فالثنائية إذاً لم تكن ثنائية على صعيد الهوية، بل كانت على مستوى الأداة التي ينبغي تحريكها للدفاع عن الهوية وحمايتها.

من المشاكل الفكرية التي نعاني منها، نحن العرب، اليوم، تعدد المرجعيات في ثقافتنا «المعاصرة». وسنكون مخطئين إذا نحن اكتفينا بالتمييز بين مرجعيتين فقط في هذه الثقافة: مرجعية تراثية، عربية إسلامية، ومرجعية عصرية أوروبية الأصل والهوية، ذلك لأنه بالإضافة إلى أن هاتين المرجعيتين تقومان كلتاهما على التعدد (مرجعية الفكر الشيعي تختلف عن مرجعية الفكر السني، مثلما أن مرجعية الفكر الفرنسي مثلاً

تختلف عن مرجعية الفكر الانغلوسكسوني. . .)، فإن هناك مرجعية ثالثة، هي مزيج بين المرجعيتين، التراثية والأوروبية وهي المرجعية التي أصبح يشكلها فكر ما نسميه اليوم بعصر النهضة العربية الحديثة.

وإذاً فسنكون معرضين للخطأ ولسوء التفاهم إذا نحن اقتصرنا، عند تحديد مفهوم من المفاهيم المركزية في فكرنا المعاصر، على الرجوع إلى مرجعية واحدة من هذه المرجعيات، بل لا بد من استحضار الكيفية التي يتحدد بها داخل كل مرجعية وبالعلاقة مع تحديداتها، أعني مقولاتها ورؤيتها الخاصة، ذلك لأنه قد يحدث أن يكون مفهوم معين فقيراً جداً وثانوياً جداً في إحدى مرجعيات فكرنا «المعاصر» بينما هو مُشْبعٌ وغني، ورئيسي وأساسي، في مرجعية أخرى داخل نفس الفكر: فكرنا «المعاصر».

ومفهوما «العرب» و«العروبة» من هذه المفاهيم التي يختلف مضمونها تماماً بالانتقال بها من مرجعية إلى أخرى، وداخل نفس الفكر. وهكذا فإذا كنا لاحظنا في الحلقة السابقة أن هذين المفهومين هامشيان وفقيران في المرجعية التراثية «الخالصة» التي تقوم على مبدأ «الإسلام يَجُبُّ ما قبله»، يمحوه محواً أو يقوم مقامه، فإن المفهومين كليهما ـ العرب والعروبة ـ غنيان إلى حد الإشباع المفرط في مرجعية أخرى تزاحم الأولى داخل فكرنا (المعاصر)، هي المرجعية التي أصبح يشكلها الفكر النهضوي العربي الحديث، الذي شهد بداية عصر «تدوين» جديد.

هنا في هذه المرجعية ينزع المفهومان لباسهما التراثي ليرتديا لباساً آخر جديداً: فالمعنى التراثي للمفهومين مستبعد تماماً. «العرب» في المرجعية النهضوية مفهوم جديد لا يتحدد لا بالانتساب إلى قحطان أو إلى عدنان، ولا بالتصنيف إلى «عرب» و«أعراب»، ولا إلى «عرب بائدة» وأخرى «عاربة» وثالثة «مستعربة»، ولا بالسكنى في الجزيرة العربية... وبعبارة أخرى إن مفهومي «العرب» و«العروبة» في المرجعية النهضوية لا يتحددان من خلال الأصول اللغوية ولا العرقية ولا من خلال اجتهاد النسابين والمؤرخين... الخ، وإنما يتحددان أولاً وقبل كل شيء من خلال نوع معين من العلاقة مع أحد الأطراف التي كانت تقع في موقع «الآخر»... **إنهما يستمدان كل مقوماتهما من «حاضر» عصر النهضة الذي كان يطبعه الوعي بالذات**. والوعي بالذات، كما هو معروف، إنما يكون، أو على الأقل يتبلور ويتعمق، **من خلال الدخول في علاقة اختلاف وتغاير ونزاع مع «آخر» معين**. فمَن هو إذن هذا الآخر الذي تَحدَّد من خلال العلاقة معه مفهوم «العرب» و«العروبة» في فكرنا الحديث والمعاصر؟ إنه الأتراك أولاً ثم الأوروبيون ثانياً. وإذا شئنا الدقة قلنا: إنه الأتراك وأوروبا معاً في المشرق العربي، و«النصارى» بمعنى الأوروبيين، وحدهم في المغرب العربي.

قد لا نستطيع أن نحدد بالضبط التاريخ الذي انبعث فيه مفهوم «العرب» ومن بَعده أو بمعيته مفهوم «العروبة» في

الخطاب السياسي والايديولوجي العربي الحديث، ولكننا نستطيع أن نؤكد أن الدلالة التي أعطيت لهما، أول مرة في ذلك الخطاب ترتبط بـ «النهضة»، وبالتالي فهي دلالة نهضوية. ويمكن للمرء أن يرصد في الأدبيات العربية النهضوية المبكرة عبارات مثل «أيها العرب انهضوا» أو مثل «العروبة تناديكم» الخ... ومع ذلك فقد لا نخطئ كثيراً في التقدير إذا نحن قلنا إن المضمون الحديث والمعاصر لكلمتي «عرب» و«عروبة»، المرتبط بالنهضة، لم يبدأ في الذيوع والانتشار إلا بعد منتصف القرن الماضي، وقد ظهر ذلك أولاً في لبنان وسورية وفلسطين. والأهم من هذا كله أن نلاحظ أن هذين المفهومين إنما كانا يستمدان معناهما من رد الفعل ضد «الآخر» الذي كان يهدد الوجود العربي ككيان متميز داخل الامبراطورية العثمانية، وكان هذا «الآخر» هم الأتراك الذين كانوا يطمحون إلى دمج القوميات الأخرى المتعايشة داخل امبراطوريتهم، دمجها في القومية التركية الطورانية، مما عرف باسم سياسة «التتريك».

ولعل ما يجدر التأكيد عليه هنا أن انبعاث كلمتي «عرب» و«عروبة» كمفهومين نهضويين قوميين لم يكن موجهاً في المرحلة الأولى ضد الأتراك بوصفهم يحكمون العرب باسم الخلافة الإسلامية بل بوصفهم جماعة حاكمة انبعث في صفوفها وعي قومي (جماعة تركيا الفتاة) يقوم على فصل العنصر التركي وتفضيله على العناصر الأخرى داخل الامبراطورية العثمانية والطموح إلى تسويده عليها وجعله يحتويها احتواء. وهكذا،

فَكَردّ فعلٍ ضد الوعي القومي التركي، الذي كان يهدد بطموحاته الاستعلائية القوميات الأخرى داخل الخلافة العثمانية، تبلور الوعي القومي لدى العرب الذين كانوا يشكلون «الأقلية» الكبرى، «الأقلية» التي كان عدد أفرادها يفوق عدد الأتراك أنفسهم. وإذا كان بعض الجماعات العربية المسيحية قد ذهب برد الفعل ذاك، منذ البداية، إلى حد المطالبة بالاستقلال عن الترك، فإن الأغلبية العربية، مسلمين ومسيحيين، قد اقتصر رد فعلها، في أول الأمر، على المطالبة بالمساواة مع الأتراك أو بنوع من الحكم الذاتي للولايات العربية داخل الامبراطورية العثمانية نفسها. وهكذا ففي البداية، بداية تبلور المضمون القومي الحديث لمفهومي «العرب» و«العروبة» لم يكن هناك تقابل ولا تعارض بينهما وبين «الإسلام»، لا على صعيد الخطاب، ولا على صعيد الوجدان. وبعبارة أخرى **كان مفهوم «العروبة» يتحدد، ليس بالعلاقة مع «الإسلام»، لا كدين ولا كحضارة، بل بالعلاقة مع «الآخر» التركي الحاكم المتحكم.**

غير أن الحكم العثماني كما تجسَّد في سياسة «التتريك» لم يكن «الآخر» الوحيد الذي كان يتهدّد العرب آنذاك، بل لقد كان هناك التوسع الاستعماري الأوروبي الذي كان يستهدف الامبراطورية العثمانية ككل، هذه الامبراطورية التي كانت تستظل بظل الخلافة الإسلامية. وبما أن أوروبا الاستعمارية هذه كانت في نفس الوقت أوروبا «المسيحية»، الشيء الذي يعني بالنسبة إلى المسلمين أنها «صليبية» (تجر معها حروبها

الصليبية ضد المراكز الإسلامية في فلسطين خاصة) فلقد كان طبيعياً أن يكون رد الفعل ضدها من مسلمي المنطقة العربية، وهم الأغلبية العظمى، مُفعماً هذه المرة بمضمون إسلامي. والنتيجة أن أخذ شعار «الإسلام» وشعار «العروبة» يتزاحمان ويتنافسان، لا كشعارين متعارضين يدخلان مع بعضهما في علاقة تضاد وصراع، بل كتعبيرين عن نوعين من رد الفعل كل منهما موجه ضد «آخر» معين: «العروبة» ضد التتريك، و«الإسلام» ضد الأطماع الاستعمارية لأوروبا «الصليبية».

وبما أن الموقف كان سياسياً في شكله ومضمونه، سواء تعلق الأمر بمواجهة «الآخر» العثماني، أو «الآخر» الأوروبي، فلقد كان طبيعياً أن يختلف العرب، سياسياً، في الأولويات والتكتيكات. وبالفعل كان منهم من رأى أن «الآخر» الذي يجب تركيز الجهود لمقاومته هو الغرب الاستعماري، حتى ولو تطلب ذلك مهادنة «الآخر» العثماني أو التحالف معه. وكان هناك بالمقابل من ارتأى أن «الآخر» العثماني أكثر خطورة لأنه يمسُّ الوجود العربي في الصميم بسياسة «التتريك»، أما الأوروبيون فهم أجانب وسيرحلون يوماً، وبالتالي يمكن مُهادنتهم وإن اقتضى الحال الاستعانة بهم، أو على الأقل تبني قيمهم الليبرالية، لمقاومة «الآخر» العثماني «المتخلف» و«المتعصب». والغالب أن المسيحيين العرب كانوا ميالين إلى هذا الرأي الأخير، ولكن دون أن يعني هذا أن المسلمين العرب كانوا جميعاً مع الاختيار الأول.

وإذاً فالتقابل بين «العروبة» و«الإسلام» الذي أخذ يتبلور من خلال هذين الموقفين لم يكن تقابلاً ماهوياً، فلم يكن الاختيار المطروح أن نختار العروبة أو أن نختار الإسلام، بل كان: أي «الآخرين» يجب أن نقاوم أولاً، وبالتالي أي السلاحين يجب أن نحرك في البداية: سلاح العروبة أم سلاح الإسلام؟ **فالثنائية إذاً لم تكن ثنائية على صعيد الهوية بل كانت على مستوى الاداة التي ينبغي تحريكها للدفاع عن الهوية وحمايتها.**

ولم تكن هذه الثنائية، على مستوى الأداة، قائمة ومُحدَّدة في الوطن العربي ككل، بل كانت كذلك في سورية ولبنان والجزيرة بصورة خاصة... أما في أقطار المغرب العربي فلم تكن هناك أية ثنائية من هذا النوع لأن «الآخر» الذي كان يتهدَّد أهله كان واحداً وليس متعدداً، كان: الاستعمار الفرنسي وحده، أي «الآخر» الأوروبي، ليس غير. وبما أن السياسة الاستعمارية الفرنسية قد استهدفت، من جملة ما استهدفته تنصير «الأهالي»، أو قسماً منهم على الأقل، وهم «البربر» الذين كانت تريد فصلهم عن «العرب»، فلقد جاء رد الفعل الوطني مزدوجاً: إسلامياً، ضد التنصير والتبشير، وعربياً ضد السياسة البربرية. وإذا أضفنا إلى هذا خلو المغرب العربي من التعددية على صعيد الدين، فجميع السكان مسلمون سنيون مالكيون، **أدركنا كيف أصبحت «العروبة» و«الإسلام» في المغرب العربي يحيلان إلى شيء واحد هو الهوية الوطنية.**

إن «حالة» المغرب العربي، هذه، تقوم شاهداً على أن ثنائية «العروبة والإسلام» التي عرفها الفكر النهضوي العربي الحديث كانت حالة خاصة وظرفية، كانت ثنائية مرتبطة بمثنوية «الآخر» بالنسبة إلى المشرق العربي، ولم تكن نابعة لا من تمزق على صعيد الهوية القومية، ولا من اختلاف جذري وصميمي في الرؤية المستقبلية. إنها كانت تعبيراً عن تباين وجهات النظر فعلاً، في بعض بلدان المشرق، ولكن فقط على مستوى التكتيك، وليس على مستوى الاستراتيجية والمبدأ.

٤ ـ «الإسلام».. في المرجعيتين: التراثية والنهضوية

إنه لا معنى لأن يوضع سكان المنطقة الممتدة من الخليج إلى المحيط أمام الاختيار بين العروبة أو الإسلام. إنهم جميعاً عرب وعروبيون، لا بالفصاحة ولا بالنسب ولا بالدين، بل باللغة والثقافة والتاريخ والمصير الواحد والمصالح المشتركة. كلهم عرب أو مستعربون، منهم المسلمون وهم الأغلبية، ومنهم مسيحيون واتباع ديانات أخرى وهم أقلية... تماماً مثلما أنه لا معنى لوضع سكان إيران أو باكستان أمام الاختيار بين أن يكونوا مسلمين وبين أن يكونوا إيرانيين أو باكستانيين.

إذا كان المضمون الذي يحمله مفهوما «العرب» و«العروبة» يختلف باختلاف المرجعية المعتمدة: إذ هما في المرجعية التراثية شيء وفي المرجعية النهضوية شيء آخر، فكذلك «الإسلام». وإذاً فلا بد لاستكمال التعرف إلى طبيعة

التقابل الذي يقام بين «العروبة» و«الإسلام» من الرجوع مرة أخرى إلى المرجعيتين معاً لمُساءلتهما عن الكيفية التي يتحدد بها مفهوم «الإسلام» داخل كل منهما.

لنسائل المرجعية التراثية أولاً.

الإسلام في اللغة العربية وهي عنصر أساسي في المرجعية التراثية، معناه الانقياد. وعندما بدأت الدعوة المحمدية، انصرف معنى الكلمة إلى: الانقياد لله وحده. وفي القرآن آيات كثيرة تفيد هذا المعنى، من ذلك قوله تعالى: ﴿ومن أحْسَنُ ديناً مِمّن أسلم وجهه لله وهو محسن﴾[1] وقوله ﴿قل إن هدى الله هو الهدى وأُمرنا لنسلم لرب العالمين﴾[2]. ومع انتشار الدعوة وانطلاق الفتوحات لقتال الكفار والمشركين وكل الممتنعين عن الانقياد لله وحده ممن ليس لهم كتاب سماوي أو بقايا كتاب، مع انتشار الدعوة وانتصارها، أصبح الإسلام يعني «إظهار الخضوع وإظهار الشريعة والتزام ما أتى به النبي ﷺ، وبذلك يحقن الدم». لقد وضع الكفار والمشركون آنذاك أمام اختيارين: إما إعلان الإسلام، وإما التعرض للقتل. لقد أمر القرآن المسلمين بمقاتلة الكفار، فقال: ﴿يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار﴾[3] وقال: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر﴾[4]، وبذلك أصبح دمُهم مباحاً لا يحقن إلا بـ «إظهار الخضوع والقبول لما أتى به الرسول محمد ﷺ». وواضح أن استعمال كلمة «**إظهار**» في العبارة السالفة يحمل معنى خاصاً. فالإسلام

إسلام بالمظهر الخارجي، بمعنى أن الحكم على الشخص بأنه مسلم أو غير مسلم يكون بناء على ما يظهره وليس بناء على ما يضمره. ومن هنا التمييز بين «الإسلام» و«الإيمان» باعتبار أن «الإيمان» اعتقاد وتصديق بالقلب لما جاء به محمد ﷺ. ويُقِرُّ القرآن هذا التمييز كما هو واضح من الآية الشهيرة التالية: ﴿قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾[٥].

تكاد تكون المعطيات السابقة هي كل ما به يتحدد مفهوم «الإسلام» داخل مرجعيته الخاصة: اللغة والقرآن. وكل ما يمكن استخلاصه من هذه المعطيات شيئان: أحدهما أن الإسلام مسألة تخص الفرد، أعني سلوكه الشخصي الظاهر، ثانيهما أن الطرف الوحيد الذي كان الإسلام يدخل معه في علاقة تقابل من نوع تقابل الأضداد هو الفكر أو الشرك بالله. أما العلاقة التي كان الإسلام يقيمها بينه وبين الديانات السماوية الأخرى، كاليهودية والمسيحية، فهي علاقة تقوم على المغايرة وليس على الضدية. أما «العرب» و«العروبة» فلم يتعامل معهما الخطاب الإسلامي التراثي على أساس أنهما طرف، تماماً مثلما لم يتعامل مع أي عرق أو أية قومية أخرى على أنه طرف يدخل معه في علاقة تقابل من نوع ما.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المرء لا يملك إلا أن يلاحظ أن الإسلام لم يطرح نفسه، داخل مرجعيته الخاصة،

كنظام خاص للحياة الاجتماعية يتميز، بالمقابلة والمقارنة، عن أي نظام آخر. لم يكن هذا النوع من التحديد لمعنى «الإسلام» مطروحاً، لا زمن النبي، ولا زمن الفتوحات، لسبب بسيط وطبيعي، هو أنه لم يكن هناك نموذج ينافس الإسلام في عقر داره. إن كل ما كان يجري في المجتمع الإسلامي الجديد كان هو «الإسلام»، أو على الأقل يجري باسمه: فما فعله الخلفاء الأربعة الراشدون كان هو الإسلام على الرغم من اختلاف مواقفهم ووجهات نظرهم، وكذلك ما فعله الصحابة في عهدهم أو بعده، وباسم الإسلام حكم معاوية، وباسم الإسلام قامت الدولة الأموية بالفتوحات الكبرى. وباسم الإسلام تقاتلت الفرق والأحزاب وأسقطت دول، وباسمه أيضاً قامت ثلاث خلافات في آن واحد: العباسية في بغداد والأموية في الأندلس والفاطمية في مصر. **وبعبارة أعم كانت الحياة داخل المجتمع الإسلامي، وبالتعبير القديم: داخل دار الإسلام، تعتبر كلها «إسلام» ما عدا ما هو منصوص عليه من المحرمات أو ما اعتبره فقهاء عصر من العصور بدعة مذمومة.**

وإذاً فـ «الإسلام» كما يتحدد داخل مرجعيته الخاصة لا يحتمل ولا يقبل أن يوضع كطرف في ثنائية مع طرف آخر غير الأطراف التي هي أديان. **ولما كان التقابل الذي يقيمه الإسلام بينه وبين أي طرف آخر هو تقابل يقع على مستوى الدين فقط، فإن أي طرف آخر يوضع في علاقة تقابل معه سيعتبره من يفكر من داخل المرجعية الإسلامية الخالصة بمثابة دين مغاير**

للإسلام أو بمثابة نفي وإلغاء له. وهكذا فكل طرف نضعه في علاقة ثنائية مع الإسلام سيؤدي حتماً إلى طرح الاختيار بين دين اسمه الإسلام وبين شيء آخر يحمل هذا الاسم أو ذاك، ولكنه في جميع الأحوال سيحمل معنى «الدين» أو «الكفر». وإذاً فعبارة «**العروبة والإسلام**» توازن بالنسبة إلى من يفكر بمعطيات المرجعية التراثية وحدها، عبارة «الإسلام والمسيحية» أو عبارة «الإسلام واليهودية»... الخ. وهكذا فمن منظور المرجعية التراثية لا معنى لوضع «العروبة» في علاقة زوجية ثنائية مع «الإسلام»، لأن مثل هذه العلاقة ستعني شيئاً واحداً، هو طرح بديل من الإسلام أو على الأقل ادخال شريك منافس له.

وواضح أن الذين يستعملون الزوج عروبة/ إسلام في خطابهم، ممن يصدرون عن المرجعية النهضوية، لا يقصدون هذا المعنى الذي يفهمه صاحب المرجعية التراثية من الزوج المذكور، وهم يؤكدون ذلك تأكيداً، ولكن بدل أن يحددوا بالضبط ما يعنونه بـ «العروبة» من جهة وبـ «الإسلام» من جهة أخرى تجدهم ينصرفون إلى «البرهنة» على أنه لا تعارض بين «الإسلام والعروبة»، وكأن المشكلة في الأصل هي وجود تعارض بينهما.

والواقع اننا إذا نحن ساءلنا المرجعية النهضوية عن المعنى أو المعاني التي تعطى لكلمة «إسلام» داخلها، وجدنا أنفسنا

أمام ثلاثة استعمالات للكلمة: هناك **الإسلام النموذج والمثال**، وهو الصورة التي يكوّنها المسلمون لأنفسهم عما يجب أن يكونوا عليه في عقيدتهم وسلوكهم وحياتهم العامة، الصورة التي تشكل في وجدانهم «المدينة الفاضلة» الإسلامية التي يرون أنها لم تتحقق كاملة إلا في فترة النبوة وبدرجة أقل في فترة الخلفاء الراشدين، حتى أواخر أيام عثمان. وتلك هي الصورة التي يقدمها السلفيون، في مختلف العصور كبديل من الواقع «الحاضر». وهناك في مقابل هذه الصورة المثالية الوجدانية هذا الواقع نفسه، أعني **الإسلام التاريخي**، الإسلام كما مارسه المسلمون، عقيدة وسلوكاً، فرادى وجماعة، طوال الأربعة عشر قرناً الماضية والذي ينظر إليه على أنه كان دائماً دون ما ينبغي أن يكون. وهناك ثالثاً **الإسلام بالمعنى الاستشراقي** للكلمة، المعنى الذي يقصد به **الحضارة** التي قامت في أعقاب ظهور الإسلام وبكيفية خاصة بعد الفتوحات، الحضارة التي كانت لها مراكز رئيسية في الشام والعراق وإيران ومصر والمغرب والأندلس. ومن دون شك فإن الذين يستعملون الزوج «الإسلام والعروبة» في خطابهم لا يقصدون أيَّ واحد من هذه المعاني الثلاثة التي تحيل إليها المرجعية النهضوية. فلا الإسلام النموذج والمثال يصلح لأن يوضع في علاقة تقابل مع العروبة، سواء بهدف إبراز التعارض أو التأكيد على التكامل، ولا الإسلام التاريخي يصلح لأن يوضع نفس الموضع، لأن مفهوم «العروبة» لا يتحدد بالدخول في علاقة مع الدين، سواء

الإسلام أو غيره. يبقى أخيراً الإسلام، بمعنى الحضارة الإسلامية، وهي بالتعريف حضارة المسلمين جميعاً عرباً كانوا أو غير عرب، في الأقطار العربية أو في غيرها من الأقطار التي أهلها مسلمون، وبالتالي فلا معنى لوضع الإسلام بهذا المفهوم في علاقة ثنائية مع «العروبة».

وإذاً فلا الإسلام كما يتحدد في المرجعية التراثية ولا الإسلام كما يصنف في المرجعية النهضوية يقبل أن يوضع كطرف في ثنائية تقابلية مع العروبة. فأي «إسلام» إذاً هذا الذي يقحم كطرف في ثنائية «العروبة والإسلام» الرائجة كثيراً في خطابنا المعاصر؟

الواقع انه ليس هناك أيُّ مفهوم لـ «الإسلام» يمكن وضعه في علاقة ثنائية، تعارضية أو تكاملية مع مفهوم «العروبة»، وليس هناك مفهوم لـ «العروبة» يمكن وضعه في نفس العلاقة مع «الإسلام». وإنما هناك وراء هذه الثنائية **قضية سياسية** كان لها معنى في وقت من الأوقات، ثم عندما ذابت في خضم الأحداث، كما تذوب جميع القضايا السياسية، تحولت إلى **قضية ايديولوجية مزيفة** لتغطي على قضايا حقيقية تفضل السياسة السكوت عنها. أما القضية السياسية الأصل التي كانت وراء هذه الثنائية فهي معروفة، وهي مرتبطة بالظروف التي شرحناها سابقاً والمتعلقة برد فعل العرب على سياسة التتريك العثمانية، وما آل إليه الأمر في المشرق من

طرح الاختيار بين فكرة الجامعة الإسلامية، وفكرة «الدولة العربية»، التي تمتد، لا من الخليج إلى المحيط، بل تضم فقط «الولايات العربية» التي كانت تحت الحكم العثماني المباشر، سوريا ولبنان وفلسطين... الخ. وعندما انهزمت تركيا في الحرب العالمية الأولى واقتسمت الدول الأوروبية المنتصرة ولاياتها العربية، وألغت الدولة التركية الجديدة بقيادة أتاتورك نظام الخلافة... عندئذ ذابت المقتضيات السياسية التي أفرزت وأظهرت مفهوم «العروبة» ومفهوم «الإسلام» كطرفين، بل كسلاحين لمقاومة أحد الطرفين اللذين كانا يشكلان الآخر بالنسبة إلى العرب، كما سبق أن أوضحنا في بحث سابق. نعم لقد طُرحت في أعقاب إلغاء نظام الخلافة من طرف الدولة التركية الجديدة مسألة ما إذا كان نظام الخلافة ذاك جزءاً من الإسلام، أم ان الإسلام لا ينص على نظام في الحكم معين، وهذه مسألة أخرى، مسألة «الدين والدولة» في الإسلام.



وبعد فإن التحليل التاريخي لظهور وتطور ثنائية «العروبة والإسلام» في خطابنا العربي الحديث، مثله مثل التحليل المعرفي لمضامينها فيه، يُظهر بصورة جلية إلى أي مدى هو مزيف ذلك التقابل الذي يقام بين «العروبة» و«الإسلام»، سواء بقصد إبراز التعارض أو تأكيد التكامل بينهما. **إن العروبة، سواء بالمعنى الذي تعطيه لها المرجعية التراثية أو الذي تُلبسه لها**

المرجعية النهضوية شيء، والإسلام بمختلف المضامين التي تعطى له شيء آخر. وإذاً فلا معنى لأن يوضع سكان المنطقة التي تمتد من المحيط إلى الخليج أمام الاختيار بين أن يكونوا عرباً أو يكونوا مسلمين. إنهم جميعاً عرب وعُروبيون، لا بالفصاحة ولا بالنسب ولا بالدين، بل باللغة والثقافة والتاريخ والمصير الواحد والمصالح المشتركة. كلهم عرب أو مستعربون، منهم المسلمون وهم الأغلبية، ومنهم مسيحيون واتباع ديانات أخرى وهم أقلية، إنه لا معنى لذلك مثلما أنه لا معنى لوضع سكان إيران أو باكستان أمام الاختيار بين أن يكونوا مسلمين وبين أن يكونوا إيرانيين أو باكستانيين، كما أنه لا معنى لأن يوضع الانكليز مثلاً أمام الاختيار بين انكليزيتهم وبين المسيحية.. الانتماء إلى وطن وإلى قومية شيء واعتناق دين من الأديان شيء آخر. وثنائية «العروبة والإسلام» لا معنى لها لا في المرجعية التراثية ولا في المرجعية النهضوية، إنها ثنائية قائمة كلها على اللبس، على عدم تحديد دقيق للمفاهيم. وكل دورها أنها تغطي مشاكل حقيقية واقعية ملموسة لها أسماؤها الخاصة، وفي مقدمتها مسألة العلاقة بين الدين والدولة في المجتمع العربي/ الإسلامي، العلاقة التي ستكون موضوع القسم القادم.

٥ ـ وجهة نظر جديرة بالاعتبار . .

. . . وفي ما أوردناه وجهة نظر جديرة بأن يقلِّب النظر فيها ويعيد التفكير في مضامينها كل من «القوميين» و«الإسلاميين» المعاصرين الذين لم يبدأوا بعد في الإنصات والاستماع إلى بعضهم بعضاً . . . إنها وجهة نظر قابلة لأن تشكل نوعاً من الجسر بينهم : جسر الحوار والتفكير المشترك في القضية المشتركة والمصير المشترك .

انعقدت في الآونة الأخيرة في بغداد (٢٣ ـ ٢٦ حزيران/ يونيو ١٩٩٠) ندوة حول فكر الأستاذ المرحوم ميشيل عفلق بمناسبة مرور سنة على وفاته . وقد ساهمتُ في هذه الندوة بدراسة حول تصوره للعلاقة بين العروبة والإسلام من مختلف جوانبها . ولما كان المجال لا يتسع لاستعادة جميع تلك الجوانب فإنه سيكون من المفيد مع ذلك الإشارة إلى أهم ما يميز تصور الأستاذ المرحوم لهذه المسألة التي تحظى في الوقت الراهن باهتمام بالغ ، مسألة العلاقة بين العروبة والإسلام .

ينطلق الأستاذ ميشيل عفلق في تصوره للعلاقة بين العروبة والإسلام كما يمكن إعادة بنائه دون تصرف أو تغيير، ينطلق من منطلقين مترابطين متكاملين:

أولهما، موقفه الإيجابي من الدين عموماً، فهو يرى أن «الدين كما يظهر لنا من استعراض تاريخ البشر منذ أقدم العصور إلى اليوم هو شيء أساسي في حياة البشر... وهو موضوع جدي، ولا يمكن أن نحله بكلمة أو بحكم سطحي عابر... هو تعبير صادق عن إنسانية الإنسان وأنه يمكن أن يتطور ويتبدل في أشكاله، وأن يتقدم أو يتأخر، ولكنه لا يمكن أن يزول». ولذلك يؤكد المرحوم عفلق أن «الدين في صميم القضية العربية والمواطن العربي الذي نعمل لتكوينه».

ثانيهما، موقفه من الإسلام على الخصوص، وهو موقف تحدد في شبابه يوم كان يعتنق المسيحية ديناً (اعتنق الإسلام فيما بعد، ولم تشهر ذلك وسائل الإعلام). فهو يرى «أن حركة الإسلام المتمثلة في حياة الرسول الكريم ليست بالنسبة إلى العرب حادثاً تاريخياً فحسب، تفسَّرُ بالزمان والمكان وبالأسباب والنتائج، بل إنها لِعُمقها وعنفها واتساعها ترتبط مباشراً بحياة العرب المطلقة، أي إنها صورة صادقة ورمز كامل خالد لطبيعة النفس العربية وممكناتها الغنية واتجاهها الأصيل، فيصح لذلك اعتبارها ممكنة التجدد دوماً في روحها، لا في شكلها وحروفها...». والتجربة الحضارية التي عاشها العرب بالإسلام «ليست حادثاً تاريخياً يذكر للعبرة والفخر بل هي

استعداد دائم في الأمة العربية، إذا فهم الإسلام على حقيقته، لكي تهبّ في كل وقت تسيطر فيه المادة على الروح والمظهر على الجوهر». ثم يضيف قائلاً: «حتى الآن كان ينظر إلى حياة الرسول من الخارج، كصورة رائعة وجدت لنعجب بها ونقدّسها، فعلينا أن نبدأ بالنظر إليها من الداخل لنحياها... كل عربي في الوقت الحاضر يستطيع أن يحيا حياة الرسول العربي ولو بنسبة الحصاة إلى الجبل والقطرة إلى البحر... في وقت مضى تلخصت في رجل واحد حياة أمة كلها، واليوم يجب أن تصبح كل حياة هذه الأمة، في نهضتها الجديدة، تفصيلاً لحياة رجلها العظيم... كان محمد كل العرب فليكن كل العرب اليوم محمداً» (كتب هذا عام ١٩٤٣).

وقد أكد المرحوم عفلق هذا المعنى نفسه في السنوات الأخيرة من حياته، فكتب يقول: «بدافع الحب للأمة العربية أحببنا الإسلام منذ السن اليافعة، وبعد أن اقتربنا أكثر من فهم الإسلام أضحى حبنا لأمتنا يتلخص في حبنا للإسلام وفي كون الأمة العربية هي أمة الإسلام»، ثم يؤكد: «إن ثمة حقيقة كبرى لا يتجاهلها إلا المكابرون وذوو الأغراض وهي أن علاقة الأمة العربية بالإسلام علاقة خاصة حيوية ومصيرية لها وللإسلام، فلا يمكن أن يفهم الإسلام شعب مثلما يفهمه الشعب العربي، ولا يمكن أن يشعر أحد نحو الإسلام بمثل الرابطة والمسؤولية اللتين يشعر بهما العرب نحوه» (كتب هذا عام ١٩٨٦).

من هذين المنطلقين، موقفه الإيجابي من الدين عموماً ومن الإسلام خصوصاً، يبني المرحوم عفلق تصوره للعلاقة بين القومية العربية والإسلام. فالقومية العربية عنده لا تعادي الدين، بل ولا تتجاهل الإسلام: العروبة في نظره هي بدون الإسلام مفهوم سلبي إذ بدون الإسلام تبقى القومية العربية قالباً أجوف فارغاً، **ذلك لأن العروبة في تصوره وعاء يملؤه التراث القومي الذي يشكل فيه البعث المحمدي المرجعية والمنطلق**. وهذا ما يميز في نظره القومية لدى العرب عن القومية لدى الأوروبيين، ذلك أن الدين «دخل على أوروبا من الخارج (جاءتها المسيحية من الشرق)، فهو أجنبي عن طبيعتها وتاريخها، وهو خلاصة العقيدة الأخروية والأخلاق، ولم ينزل بلغتها القومية ولا أفصح عن حاجات بيئتها ولا امتزج بتاريخها. أما بالنسبة إلى القومية العربية فالأمر يختلف، ذلك أن «الإسلام» بالنسبة إلى العرب ليس عقيدة أُخروية وحسب، ولا هو أخلاق مجردة، بل اجلى مفصح عن شعورهم الكوني ونظرتهم إلى الحياة وأقوى تعبير عن وحدتهم الشخصية التي يندمج فيها اللفظ بالشعور والفكر، والتأمل بالعمل، والنفس بالقدر. وهو فوق ذلك كله أروع صورة للغتهم وآدابهم وأضخم قطعة من تاريخهم القومي...» (١٩٤٣).

القومية العربية بالنسبة إلى عفلق ليست مجرد انتماء في الحاضر وللحاضر، بل هي ارتباط صميمي بالماضي القومي كذلك. والماضي القومي للعرب صنعه الإسلام، **فإذا تخلى**

العرب عن ماضيهم الإسلامي فبماذا سيرتبط وعيهم القومي: هل بالثقافة الغربية والتراث الأوروبي؟ إنه التغريب بذاته الذي يعتبره الأستاذ عفلق كأخطر ما يهدد العرب والقومية العربية فضلاً عن الإسلام. إنه يرفض «العلمانية» في مفهومها الاستلابي، السلبي، الذي روّج له الاستعمار في الأقطار العربية، كما يقول، بهدف عزل الأمة عن تراثها وتاريخها. فالمستعمرون ومن أخذ عنهم إذ يطرحون شعار «العلمانية» إنما «يريدون من ورائه ليس لقاء الجميع على صعيد الوطنية، كما كان الإدعاء، بل نسيان الأمة لتراثها، يقابل هذا النسيان ترويج وتعميم للثقافة الغربية والحضارة الغربية، أي انه كان هناك عملية احتيال» (١٩٧٦).

أما «العلمانية» التي يقبلها الأستاذ المرحوم فهي العلمانية الدستورية التي تُسَوّي في الوظائف بين جميع المواطنين دون أن تمس الدين بشيء، بل إنها تحرره من الاستغلال السياسي، ذلك لأنه «ما دام الدين منبعاً فياضاً للروح فالعلمانية التي نطلبها للدولة هي التي بتحريرها الدين من ظروف السياسة وملابساتها تسمح له بأن ينطلق في مجاله الحر في حياة الأفراد والمجتمع وأن تبعث فيه روحه العميقة الأصيلة التي هي من شروط بعث الأمة» (١٩٥٣). فالأمة العربية قامت أول ما قامت بالإسلام ولا يمكن إعادة بعثها، في نظر فيلسوف «البعث»، بدون ربط القومية بالدين والدين بالقومية باعتبار أن الدين روح الأمة العربية وعنصر وحدتها.

من أجل ذلك نرى المرحوم عفلق يشجب بقوة الطائفية الدينية ويُنبّه إلى أخطارها مؤكداً أن «قوميتنا كائن حي متشابك الأعضاء، وكل تشريح لِجسمها وفصل بين أعضائها يهددها بالقتل، فعلاقة الإسلام بالعروبة ليست إذن كعلاقة أي دين بأية قومية»، ثم يضيف قائلاً: «وسوف يعلم المسيحيون العرب عندما تستيقظ فيهم قوميتهم يقظتها التامة ويسترجعون طبعهم الأصيل أن الإسلام هو لهم ثقافة قومية يجب أن يتشبعوا بها حتى يفهموها ويحبوها فيحرصون على الإسلام حرصهم على أثمن شيء في عروبتهم» (١٩٤٣).

وبعد فالمجال لا يتسع لأكثر مما ذكرنا... وفي ما أوردناه وجهة نظر جديرة بأن يقلّب النظر فيها ويعيد التفكير في مضامينها كل من «القوميين» و«الإسلاميين» المعاصرين الذين لم يبدأوا بعد في الانصات والاستماع إلى بعضهم بعضاً. إن وجهة نظر المرحوم عفلق قابلة لأن تشكل نوعاً من الجسر بينهم: جسر الحوار والتفكير المشترك في القضية المشتركة والمصير المشترك.

٦ ـ الدولة القطرية أساس الوحدة العربية

... وإذاً فكل تفكير في الوحدة العربية، اليوم أو غداً، لا ينطلق من واقع الدولة القطرية العربية الراهنة، وهو تفكير ينتمي إلى مرحلة مضت وانتهت، تفكير لم تعد له، اطلاقاً، أية وظيفة ولا أية مهمة.

كيف يعيد القوميون العرب بناء الفكر القومي، كيف ينبغي أن يعملوا على **إعادة تأسيس فكرة الوحدة في الوعي العربي المعاصر**: وَعْي هذا الجيل والأجيال المقبلة؟

سؤال لا نظن أن أحداً ممن ينتمي إلى الفكر القومي العربي نوعاً من الانتماء يجادل في مشروعية طرحه في الظروف الراهنة. إن هذا يعني أن هناك إجماعاً، أو شعوراً عاماً، بأن المشروع الذي بَشّر به، منذ قرن أو يزيد، دعاة الوحدة العربية والعاملون من أجلها، أصبح في حاجة إلى تجديد... إلى إعادة تأسيس.

لماذا هذا الاجماع على ضرورة إعادة تأسيس «الوحدة العربية» في الوعي العربي المعاصر؟

لنتجنب أحكام القيمة ولننظر إلى المشروع القومي الذي «عاش عليه» الوعي العربي طيلة القرن الماضي، لا من خلال مقولتي «النجاح» و«الفشل»، بل من خلال ما حققه تاريخياً؛ لا من خلال ما كان يدعو إليه بل من خلال الوظيفة التاريخية التي قام بها. وفي نظرنا فإن المشروع القومي ـ أو «فكرة الوحدة» ـ قد حقق هدفه الموضوعي، التاريخي، مع إعلان استقلال الجزائر عام ١٩٦٢، ويمكن أن نَمُدَّ في عمره إلى هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧: **ذلك لأن الوظيفة التاريخية لفكرة الوحدة العربية كانت، خلال المئة سنة الماضية، هي تحقيق «استقلال الأقطار العربية»**. وعندما استقلت الجزائر، وعندما اتضح أن العرب أصبحوا عاجزين عن تحرير فلسطين وتمكينها من الاستقلال، بواسطة حرب تخوضها دول عربية قطرية، غدا واضحاً أن فكرة الوحدة، كما كانت تتحقق في الواقع، أصبحت بغير مضمون، الشيء الذي جعل المشروع القومي يبدو كأنه وقع في مأزق.

لقد وظفت فكرة الوحدة في المشرق العربي خلال أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، في النضال من أجل «الاستقلال عن الترك»، ووظفت بعد ذلك، في المشرق والمغرب معاً في معركة «طرد» المستعمر وتحقيق «الاستقلال» للأقطار العربية كما صَنَعَت خريطتها الدول الاستعمارية. وعندما استقلت مجموعة من الأقطار العربية وتأسست جامعة «الدول العربية»، في أواسط الأربعينيات، أخذت الدولة

القطرية العربية تترسخ ككيان مستقل يعمل على تجذير وجوده وتأكيد ذاته، أما المهمة الوحدوية لجامعة الدول العربية فقد أصبحت منحصرة في عقد اتفاقيات للتعاون من جهة وفي مساعدة الأقطار العربية التي لم تكن قد حققت استقلالها: مساعدتها في تحقيق هذا الاستقلال والخروج إلى الوجود بدولها القطرية من جهة أخرى... وكان آخر قطر حققت فيه فكرة الوحدة العربية مهمتها التاريخية تلك، مهمة إنشاء الدولة القطرية، هو الجزائر.

وتأتي هزيمة ١٩٦٧ لتسجل نهاية النهاية: لقد كشفت عن أن الدول القطرية العربية التي روَّجَتْ لفكرة الوحدة العربية أكثر من غيرها لا تقل تسمكاً بكيانها القطري، وبالتالي فهي لا تريد ولا تقبل التضحية بدولتها القطرية من أجل تحرير فلسطين وتحقيق الوحدة... وها هي فلسطين تشق اليوم طريقها نحو الاستقلال، نحو الخروج إلى الوجود بدولتها القطرية، من خلال كفاح تتوجه اليوم انتفاضة وطنية لا «دخل» للدول القطرية العربية في قيامها. وها هي دول الجامعة العربية المجتمعة في مؤتمر قمة بالجزائر عام ١٩٨٨ تبحث عن السبل الممكنة لمساعدة انتفاضة الشعب الفلسطيني، انتفاضة الاستقلال. و«السبل الممكنة» في مثل هذه الحالة معروفة في تقاليد جامعة الدولة العربية: إنها المساعدات المالية، والعمل في المحافل الدولية... الخ. وغداً ستظهر الدولة الفلسطينية المستقلة إلى الوجود، وستكون آخر الدول القطرية العربية

المشكلة لـ «جامعة الدول العربية».

وإذًا فكل الأدبيات الوحدوية وكل النضالات والتضحيات التي بذلت من أجل الوحدة خلال المئة سنة الماضية، كل ذلك قد انتهى، لا إلى تحقيق الوحدة العربية، بل إلى **تحقيق الشرط الموضوعي** لإمكانية قيام وحدة عربيّة ما. هذا الشرط الموضوعي هو وجود دول قطرية مستقلة على الأرض العربية، ذلك لأنه كان يستحيل عملياً قيام وحدة عربية أثناء الحكم العثماني وخلال الفترة الاستعمارية. وكان يستحيل عملياً الانتقال مباشرة من الاستعمار إلى الوحدة في العالم العربي، بل كان يستحيل عملياً قيام وحدة بين دول حديثة العهد بالاستقلال، دول كان من المحتّم عليها أن تنصرف إلى بناء كيانها وتحقيق ذاتيتها.

لقد تحقق هذا الشرط الموضوعي في المغرب العربي «قانونياً» باستقلال الجزائر عام ١٩٦٢، وتحقق «عكسياً» في المشرق العربي بفشل «القومية العربية» في تحرير فلسطين عام ١٩٦٧ والقبول بالتالي، شيئاً فشيئاً، بالدولة القطرية الفلسطينية (الشيء الذي كان يعتبر من قبل «إلحاداً» في حق القومية العربية). غير أن التحقيق القانوني لهذا الشرط لم يكن كافياً: لقد كان لا بد من فترة تَبْني فيها الجزائر كيانها وتحقق ذاتيتها كدولة لكي تستطيع التفكير في الوحدة. ولذلك فعندما تحدث الرئيس الجزائري الراحل هواري بومدين ـ ذي الميول العربية

والوحدوية المعروفة ـ عن الوحدة طرح شعار «وحدة الشعوب» بدل وحدة الدول، لأنه كا منهمكاً في بناء الدولة الجزائرية. واليوم وقد تمَّ بناء الدولة القطرية في الجزائر وبدأت هذه الدولة «تَشْبَع» من نفسها كما «شبعت» كل من المغرب وتونس وليبيا وموريتانيا من دولها القطرية، اليوم فقط أصبحت فكرة المغرب العربي الموحد ـ نوعاً ما من التوحيد ـ مسألة ممكنة التحقيق موضوعياً. وسيحدث الشيء نفسه في المشرق، بعد سنوات، عندما تقوم الدولة الفلسطينية وتأخذ في «الشِّبع» من نفسها، الشيء الذي قد لا يستغرق مرحلة طويلة، نظراً لطبيعة المنطقة. (هذا إذا لم يتجه حلّ القضية الفلسطينية اتجاهاً «وحدوياً» من البداية كقيام دولة اتحادية بين الأردن وفلسطين).

الشرط الموضوعي لتحقيق الوحدة العربية، أي نوع من الوحدة، قد توفر الآن في المغرب العربي، وهو على وشك التحقيق في المشرق العربي. هذا الشرط هو قيام الدول القطرية العربية أولاً ودخولها في مرحلة «الشِّبَع» من الذات ثانياً. ونحن نقصد بـ «الشبع من الذات» الحاجة إلى تأكيد الذات والدخول في «التاريخ» من جهة، والشعور بالقصور الذاتي والعجز التاريخي من جهة أخرى. الدول العربية الآن، كبيرها وصغيرها، غنيها وفقيرها، لم تعد تشعر بالحاجة إلى تأكيد الذات، فذلك ما حققته في العقود الأخيرة، وإنما هي تشعر شعوراً متزايداً بـ «القصور الذاتي»، **أعني قصور الدولة القطرية وعجزها عن مواصلة تحقيق وجودها والحفاظ علىَ استقلالها**

منفردة. إن الدولة القطرية العربية في المغرب، كما في المشرق، أصبحت تعي تماماً أنها أضحت عبئاً على نفسها، وأنها بدون الدخول في نوع من الوحدة مع دول عربية أخرى، أو مع الدول العربية مجتمعة، لا يمكن أن تضمن لنفسها الاستقلال والاستمرار، فضلاً عن الأمن الغذائي.

نخلص مما تقدم إلى أن الإيديولوجيا القومية التي دأبت منذ القرن الماضي على طرح «الوحدة العربية» كبديلٍ من واقع «التجزئة»، والتي اعتبرت بالتالي الدولة القطرية، وبلُغَتِها هي: «الكيانات القطرية»، واقعاً «مزيفاً» يجب التشهير به والعمل على محاربته، **إن الايديولوجيا القومية هذه قد انتهت مهمتها بقيام نقيضها الموضوعي الذي هو الدولة القطرية العربية بوصفها حقيقة دولية وعربية، اجتماعية واقتصادية ونفسية** لم يعد من الممكن القفز عليها حتى على صعيد الحلم. وإذن فكل تفكير في الوحدة العربية، اليوم وغداً، لا ينطلق من واقع الدولة القطرية العربية الراهنة، هو تفكير ينتمي إلى مرحلة مضت وانتهت، تفكير لم تعد له، إطلاقاً، أية وظيفة ولا أية مهمة.

والتفكير في الوحدة العربية انطلاقاً من الدولة القطرية يتطلب، أولاً وقبل كل شيء، إقرار اختيارات أساسية في قضايا كانت الايديولوجيا القومية السابقة تطرحها طرحاً منخرطاً في حلمها القافز على الدولة القطرية، وبالتالي طرحاً غير موضوعي، غير تاريخي. هذه القضايا هي التالية: قضية

الديمقراطية، قضية الزعامة و«الإقليم القاعدة»، قضية شكل الوحدة.

قضايا ثلاث تشكل معالجتها، معالجة موضوعية تاريخية، **المدخل الضروري لإعادة بناء الفكر القومي**: الشرط الذاتي لتحقيق الوحدة.

٧ ـ يجب البدء بدمقرطة الفكرة القومية

قد يقول قائل: إنك بربطك الفكر القومي بالديمقراطية هذا النوع من الربط تنزع عنه قوّته الايديولوجية، القوة التي تحقق بها «الايديولوجيا» هيمنتها. وأقول: أنا أعي هذا تماماً، ولكنني أفضل الوصول إلى الهيمنة بطريق الديمقراطية لأنها وحدها الطريق التي تجعل منها هيمنة مشروعة، أما الطرق الأخرى فهي لا تؤدي في مثل وضعنا العربي الراهن إلا إلى تداول الاستبداد.

لا أكتم القارئ أنني أُحِس، كلما وجهت تفكيري إلى قضية «الديمقراطية» في العالم العربي، القديم منه والحديث والمعاصر، أحِس وكأنني أريد إقحام عنصر «غريب» في جسمه. غير أن ما يجعلني أقاوم هذا الإحساس، ولا أستسلم له، هو إيماني بأن لا شيء يبرر الحكم بأن هذا الجسم «يرفض» بطبيعته ذلك العنصر «الغريب» عنه: الديمقراطية.

والحق ان الديمقراطية المعاصرة، كما أفرزها تطور

أوروبا، هي نتاج ظروف ومعطيات تاريخية لم يعشها عالمنا العربي: إن «ديمقراطية» أثينا وروما في «العصر القديم» كانت مشروطة بنظام العبودية الذي كان قائماً فيهما، فلولا هذا النظام العبودي لما كان هناك ذاك «النظام الديمقراطي». والديمقراطية الغربية الحديثة هي امتداد مباشر لتطور نظام الإقطاع كما عرفته أوروبا. وبما أن العالم العربي - بل العالم غير الأوروبي الغربي عموماً - لم يعرف لا النظام العبودي ولا النظام الإقطاعي، بالشكل الذي عرفتهما به أوروبا الغربية، فإنه لم يعرف بالتالي ما كان نتاجاً لهما: أعني الديمقراطية.

غير أن هذه الحقيقة التاريخية ليست قانوناً حتمياً من جنس القوانين الطبيعية التي يَسْري مفعولها في كل زمان... كلا. إن الحقائق التاريخية هي حقائق زمانية أولاً وقبل كل شيء، فإذا تغير الزمان تغيرت، أو على الأقل أصبحت قابلة لأن تتغير، وأصبح من الممكن تاريخياً، بالتالي، ظهور حقائق تاريخية جديدة. وهكذا فإن ما يجعلني آمل في إمكانية قيام الديمقراطية في العالم العربي - وغيره من البلدان التي لم تعرفها في تاريخها - هو أن الظروف والمعطيات التاريخية التي كانت تقف دوماً عائقاً أمام انبثاق حياة ديمقراطية فيه قد تغيرت أو هي آخذة في التغير والتبدل، وأن الظروف والمعطيات الجديدة التي تحل محلها، ظروف ومعطيات الحداثة المادية والفكرية، تحمِل معها مظاهر من الديمقراطية، صريحة أو ضمنية، مظاهر يمكن أن تتحول إلى تربة صالحة وخصبة لغرس الديمقراطية في

جسم المجتمع العربي، كمبدأ يحكم الفكر والسلوك.

وقد يتساءل القارئ وما هذه «الديمقراطية» التي افتقدناها طوال تاريخنا المديد، وما نزال نفتقدها، وما علاقة هذا بالفكر القومي وضرورة تجديده وإعادة بنائه؟

وأجيب عن الشق الأول من السؤال بأن أَوْضَحَ تعريف للديمقراطية بالنسبة إلى من يفتقدها هو ذلك الذي يميزها عن شيء أو أشياء يمتلكها، ذلك لأنه لا يمكن أن يدرك حقيقة الديمقراطية إدراكاً واضحاً من تقتصر علاقته معها على مجرد السماع بها، ولا أقول السماع عنها لأن كثيراً منا نحن العرب إذا كان يسمع بوجود الديمقراطية في مكان ما من العالم فهو لا يسمع عنها ما يكفي لتكوين فكرة واضحة، **لأن السماع عن الديمقراطية يتطلب وجود حد أدنى من الديمقراطية هو حرية السماع والاستماع**. وهذه حرية ليست متوافرة عندنا بما يكفي، ليس بسبب جهل السامع المستمع وحسب بل أيضاً بسبب أنواع من الرقابة مفروضة على السماع والاستماع.. لنعرّف الديمقراطية إذاً بضدها، فبضدها تتميز الأشياء عندنا، ولنقل إنها: عكس **الاستبداد**.. عكس ممارسة السلطة ممارسة لا تخضع للتراضي الحرّ بين أُناس أحرار. إنها غياب التسلّط والقمع في البيت والشارع والمدرسة والحزب والمجتمع ككل، ومن هنا يمكن تعريفها تعريفاً إيجابياً بالقول **إنها سلطة الشعب معبراً عنها بواسطة مؤسسات ينتخبها انتخاباً حراً**... ومعلوم أن هذا الشيء افتقدناه وما زلنا نفتقده.

أما الشق الثاني من السؤال الآنف الذكر، ويتعلق بعلاقة الفكر القومي العربي بالديمقراطية كما طرحناها، فأجيب عنه جواباً بسيطاً واضحاً كما يلي: الفكر القومي عندنا جزء من الفكر العربي ككل، والفكر العربي مظهر من مظاهر الواقع العربي ككل، هذا الواقع الذي قلنا عنه إنه لم يعرف الديمقراطية ولم يمارسها والذي عاش ويعيش في ظل الممارسات السلطوية الاستبدادية في كل مجال. **وإذاً فالفكر القومي العربي كان وما يزال واقعاً تحت تأثير غياب الديمقراطية في عالمنا العربي، كان وما يزال فكراً غير ديمقراطي مثله في ذلك مثل التيارات الفكرية الأخرى في الساحة العربية.**

ولسنا في حاجة هنا إلى الرجوع إلى الأدبيات القومية العربية للبرهنة على واقع نعرفه جميعاً: يكفي أن نشير إلى التهميش الذي يعاني منه مطلب الديمقراطية في أدبيات الأحزاب القومية، وإلى الهجوم والتشويه اللذين تعرضت لهما في أدبيات ايديولوجيي الأنظمة العسكرية، القومية منها وغير القومية، دَعْ عنك الممارسات اللاديمقراطية داخل هذا الطرف أو ذاك. لسنا في حاجة إلى تفصيل القول حول هذه المظاهر والوقائع المعروفة لدينا، لأننا نتحدث عنها. لنصرف اهتمامنا إذاً إلى ما نَسْكت عنه، إلى ما لا نراه، وإذا رأيناه أعرضنا عنه. لنذكّر بهذه الحقيقة البديهية البسيطة وهي أن أي تيار فكري لا يكون ديمقراطياً إلا إذا اعترف للتيارات الأخرى المخالفة والمضادة له بحقها في الوجود، وبحقها في الدفاع عن نفسها

بالوسائل الديمقراطية ذاتها المتاحة للجميع. **إن هذا يعني أن التيار القومي العربي لن يكون ديمقراطياً إلا إذا قبل منذ البداية التعايش ديمقراطياً مع التيارات الأخرى المختلفة معه، وطنية كانت أو إقليمية، دينية كانت أو علمانية**، ذلك لأنه بدون هذا التعايش الديمقراطي الذي يتيح الفرصة للجميع لكسب الأنصار والطموح إلى التحول إلى أغلبية، بدون هذا النوع من التعايش الديمقراطي سيبقى الباب مفتوحاً أمام الهيمنة الاستبدادية. وهكذا سيرزح الناس تحت نظام من **التسلط المتداول**، يتناوب فيه على ممارسة الاستبداد جميع الفئات المتطاحنة.

هناك جانب آخر، ويتعلق هذه المرة بالطريق إلى الوحدة العربية المنشودة. هنا أيضاً لا بد من الانطلاق من البديهية الديمقراطية وهي **الاعتراف لجميع الدول العربية بحق مُتَساوٍ في هذه الوحدة ما دامت الوحدة لم تتطور إلى مرحلتها الأخيرة، مرحلة إلغاء الدولة القطرية**. يجب أن يكون للدولة الصغيرة من الحق في إبداء الرأي مثل ما للدولة الكبيرة. ليس هذا وحسب، بل يجب أن نعترف بأن من حق أي قطر عربي أن يختار عدم الانخراط في الوحدة. وبعبارة أخرى، يجب أن ننظر إلى الوحدة العربية المنشودة على أنها ستكون عبارة عن **عقد مبني على الاختيار الديمقراطي الحر**، الاختيار في الانخراط فيها ولكن دون أن يلزم عن ذلك حرية الانسحاب منها. إن هذه مشكلة يجب أن تعالج بوضوح في دستور الوحدة.

واضح أن قيام الوحدة بهذه الطريقة الديمقراطية **يتطلب أن تكون أنظمة الحكم في الأقطار العربية أنظمة ديمقراطية.** وما دامت الديمقراطية غائبة فإن الطريق إلى الوحدة يجب أن يشق لنفسه دروباً ومسالك داخل النضال من أجل الديمقراطية على صعيد القطر الواحد. غير أن هذا لا يعني تأجيل التفكير في الوحدة أو الدخول فيها إلى ما بعد تحقق الديمقراطية في الأقطار العربية كافة. كلا، إن الوحدة يمكن أن تقوم، بهذا الشكل أو ذاك، بين الأقطار العربية جميعها، أو بين مجموعة أو مجموعات منها، في ظل الأنظمة القائمة، وذلك عن طريق التفاوض والتراضي بينها، وبدافع تحقيق أنواع من التكامل والتعاون. وتبقى الديمقراطية مطروحة، تبقى قضية الجماهير والقوى الشعبية سواء في الدولة القطرية أو في «دولة الوحدة»، القضية التي سيتم من خلال النضال من أجلها تصحيح المكاسب الوحدوية وتعميقها، بل إن مثل هذه «الوحدة» التي قد تقوم بين الأقطار العربية في وضعها الراهن قد تفسح المجال لقيام تيار وحدوي واحد يخترق الحدود والفئات، تيار قومي واحد على الصعيد العربي.

قد يقول قائل: إنك بِرَبْطِك الفكر القومي بالديمقراطية، هذا النوع من الربط تنزع منه طاقته الايديولوجية، الطاقة التي بها يَسْعَى إلى الهيمنة، بل إنك تسحب من الايديولوجيا ما هو طبيعي فيها وهو النزوع إلى الهيمنة. وأقول: أنا أعي هذا تماماً. ولكنني أفضل الوصول إلى الهيمنة بالوسائل

الديمقراطية. إن ذلك وحده هو ما يجعل منها هيمنة مشروعة. أما الطرق الأخرى فإنها لا تؤدي، في وضعنا العربي، إلا إلى تداول الاستبداد.

وبعد، فقد يلاحظ القارئ أننا لم نعمل في الفقرات، التي أردنا أن نعالج فيها جانباً من جوانب متطلبات إعادة بناء الفكر القومي العربي، إلا على التذكير ببعض البديهيات... والحق اننا لم نفعل أكثر من ذلك، ليس لأننا نبخل على القارئ بما هو أهم، بل لأننا نعتقد أنه ليس هناك ما هو أهم في عملية البناء من العودة إلى البديهيات... إن الحقيقة والصدق والصواب، وكل الأشياء الجميلة التي من هذا النوع، إنما نجدها فيما هو واضح وبسيط، فيما هو بديهي، وطبيعي أن يكون للوضوح والبساطة ثمن: رؤية الحقائق المرة كما هي، الاعتراف الصريح بالأخطاء. إن ذلك هو وحده الطريق القويم لممارسة النقد الذاتي البنّاء، الذي بدونه لا معنى لإعادة البناء.

٨ ـ «الإقليم القاعدة»: مقولة غير علمية، غير إجرائية

وبعد، فيجب أن ننظر إلى «الوحدة» لا كهدف في ذاتها بل من أجل ما ستشبعه من حاجات وتحققه من منافع وتستجيب له من ضرورات. فعلى أساس إبراز الحاجات والمنافع والضرورات يجب أن يتأسس كل إقناع أو اقتناع بالوحدة العربية مستقبلاً. إنه بدون هذا ستبقى كما كانت، حلماً ايديولوجياً رومانسياً يبحث له عن مجال للتحقق خارج الحاضر، في أوهام الماضي وأحلام الآتي الذي لا يأتي.

من الأفكار التي راجت في العقدين الأخيرين، وفي إطار «التنظير» للوحدة العربية، فكرة «الإقليم القاعدة»، وهي فكرة تربط إمكانية تحقق الوحدة العربية ببروز أحد الأقطار العربية، المؤهلة لذلك، كقطر يدعو إلى الوحدة ويجذب الأقطار العربية الأخرى إليها، فهو المتزعم لفكرة الوحدة و«القاعدة» التي تتأسس عليها (القاعدة هنا بمعنى قاعدة الهرم وليس بمعنى القاعدة النحوية). وهذه الفكرة مستلهمة مما سمي بـ «التجارب الوحدوية» في بعض البلدان الأوروبية كألمانيا

وإيطاليا، كما إنها تستعيد بشكل مباشر تجربة الوحدة المصرية ـ السورية حيث برزت مصر بقيادة جمال عبد الناصر ك «إقليم قاعدة» لوحدة عربية أعمّ وأشمل.

إن فكرة «الإقليم القاعدة» هي من الأفكار والمفاهيم والشعارات التي يجب أن يُعاد فيها النظر بصراحة وبكيفية جذرية إذا نحن أردنا فعلاً الاتجاه، اتجاهاً عملياً وسليماً، نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي بالصورة التي تجعله مواكباً للتطورات التي حصلت والتي ستحصل.

بادئ ذي بدء يجب القول إنه بغض النظر عن الفوارق الجوهرية بين الوحدة الإيطالية والألمانية وبين الوحدة العربية، وبصرف النظر كذلك عن الملابسات والظروف التي أحاطت بإعلان الوحدة بين مصر وسورية، والملابسات والظروف التي أدت إلى انفصال سورية عنها، يجب القول إن فكرة «الإقليم القاعدة» تنبني على آلية ايبيستيمولوجية (معرفية) خاطئة فاسدة، آلية قياس الوحدة العربية المنشودة على «الوحدة» التي تحققت في هذا القطر أو ذاك، في هذه المنطقة أو تلك. ومَكْمَن الخطأ في هذه الآلية المعرفية يعرفه جميع المؤرخين وجميع أولئك الذين لهم علاقة مع فلسفة العلوم ومناهجها. ذلك أنه من المقرر المعروف في علم منهجية التاريخ أن ما يميز الحادثة التاريخية عن الحوادث الطبيعية والاجتماعية هي أنها حادثة فريدة لا تتكرر. إن عملية الوحدة بين قطرين أو أقطار هي حادثة

تاريخية فريدة مقيدة بزمانها وظروفها تماماً مثل وفاة ملك أو إعلان حرب، ومثل هذه الحوادث التاريخية تحدث مرة واحدة، فهي فريدة لا تتكرر: إن وفاة ملك معين أو نشوب حرب معينة، من الحوادث التي لا تحدث إلا مرة واحدة في التاريخ، ولذلك يقال: التاريخ لا يعيد نفسه.

نعم، لا أحد يشك في أن التاريخ مملوء بحوادث متشابهة تحدث في أمكنة وأزمنة مختلفة، ولكن تشابه الحوادث التاريخية ليس هو من قبيل التشابه الذي يجعل منها أشباهاً ونظائر يمكن قياس بعضها على بعض، كلا. إن لكل حادثة تاريخية ظروفها وملابساتها، أسبابها وفرادتها، وبكلمة واحدة: **تاريخيتها**. وهكذا فالحوادث «الوحدوية» ـ ولا أقول «التجارب الوحدوية» لأن هذه عبارة غير مستقيمة علمياً، فالوحدة بين قطرين أو أقطار هي حادث تاريخي وليس «تجربة» كالتجارب الفيزيائية والكيميائية والاجتماعية ـ أقول إذاً: الحوادث الوحدوية كثيرة ومتعددة على مسار التاريخ، ولكنها جميعاً حوادث فريدة، كل واحدة منها لها ظروفها وملابساتها الخاصة، وليس هناك من هذه الظروف والملابسات ما يمكن اعتباره «ثابتاً» أو قانوناً، بل كل مكوناتها هي عبارة عن «متغيرات» مرتبطة ارتباطاً جوهرياً باللحظة التاريخية. وإذاً **فالقول بوجود «قانون علمي للتجارب الوحدوية» قول غير علمي**: ذلك لأنه إذا كانت الوحدة الإيطالية أو الألمانية مثلاً قد تحققت انطلاقاً من إقليم قام بدور «القاعدة» أو القطب

الجاذب، فليس معنى ذلك أنه لا بد في كل وحدة من إقليم من هذا النوع ولا أنه كلما توفر مثل هذا الإقليم في منطقة ما من العالم إلا وكانت تلك المنطقة مؤهلة لأن تقوم فيها وحدة بين أقطارها.

وفكرة «الإقليم القاعدة»، فضلاً عن كونها فكرة غير علمية، هي أيضاً غير إجرائية، أعني أنها غير صالحة للتعبئة الايديولوجية في ظل الوضع العربي القائم. إن القول بـ «الإقليم القاعدة»، معناه تصور بناء الوحدة على أساس أن قطراً عربياً واحداً هو المركز والأقطار الأخرى أطراف وتوابع، معناه تقديم الوحدة العربية للأنظمة والشعوب على أنها تعني من الناحية العملية إسناد الرئاسة والزعامة والهيمنة إلى قطر معين منذ البداية، أي دون سابق تجربة ولا سابق انتخاب ولا سابق تراضٍ. ومن الطبيعي، والحالة هذه، أن يفتر حماس الأقطار «غيرِ المؤهلة» لأن تكون إقليماً قاعدياً، بل من المنتظر أن تحارب هذه الأقطار كل دعوة إلى الوحدة، التي من هذا النوع، دفاعاً عن كيانها ورفضاً للتبعية. وإذا عرفنا أن كثيراً من الأقطار العربية ـ بل جميعها ـ تتعصَّب لقطريتها وأن كثيراً منها قد ترى في الوحدة المؤسسة على «الإقليم القاعدة» ضياعاً لشخصيتها ومصالحها ـ أو على الأقل هذا هو رأي أصحاب المصالح في هذه الأقطار ـ إذا عرفنا ذلك تبين لنا أن فكرة الوحدة تحتاج في الظروف الراهنة ـ ولربما في جميع الظروف ـ إلى نوع من «تأليف القلوب». ومن هنا ضرورة تجنب كل ما

من شأنه أن يجعل الوحدة تعني في أذهان بعض الأطراف نوعاً ما من الخسارة، بل يجب إبراز المكاسب وبيان طرق تنميتها بواسطة الوحدة ومن خلالها.

ومثل فكرة «الإقليم القاعدة» في فسادها وعدم إجرائيتها، فكرة «الزعيم» أو «القائد». إن ربط مشروع تاريخي ضروري لتقدم الأقطار العربية كمشروع الوحدة بظهور «قائد مُلْهَم» أو «زعيم بطل» معناه **نقل فكرة الوحدة من مجال الواقع إلى مجال الميثولوجيا، مجال الأساطير**. إن فكرة «الزعيم» في هذا المجال لا تختلف في شيء عن فكرة «المهدي المنتظر» التي عاشت عليها «جماهير» القرون الوسطى، الفكرة التي لعبت دوراً سحرياً في حمل الناس على الصبر وانتظار الفرج الذي يأتي ولا يأتي: يأتي لأن نهاية الزمان «قريبة» ولا يأتي لأن عمر الطغيان مديد.

إن الحلم بـ «الوحدة» التي تتمحور حول «الإقليم القاعدة» ويقودها «الزعيم» حلم ميثولوجي، طوباوي. فأي من الأقطار المرشحة للوحدة أو الاتحاد، في أي بقعة من العالم، تقبل راضية التخلي عن كيانها وإعلان التبعية أو الاندماج في «الأخ الكبير»: الإقليم القاعدة؟ وأي شعب يقبل (والشعب طبقات وفئات ذات مصالح مختلفة) تسليم زمام أموره لـ «زعيم» يقع خارج حدود بلده؟ إن ذلك إذا حدث فإنما يحدث في ظروف استثنائية. والظروف الاستثنائية لا تشكل قاعدة.

يجب التخلي إذاً عن فكرة «الإقليم القاعدة» والتحرر من حلم «الزعيم البطل» والنظر بدلاً من ذلك إلى **مطلب الوحدة العربية** نظرة موضوعية **تتعامل معها كمشروع عملي تاريخي: عملي بمعنى أنها يجب أن تؤسس على المصلحة والتراضي، وتاريخي بمعنى أن الواقع العربي نفسه أصبح يفرض الاتجاه نحو تحقيق حد أدنى من التعاون والتنسيق والتكامل** - والاندماج إن أمكن - بين الأقطار العربية. إن الأقطار العربية لم تعد قادرة اليوم، وربما ستكون أكثر عجزاً غداً، عن توفير الضروري من الأمن، والضروري من الغذاء، والضروري من الشغل، والضروري من التعليم والصحة... الخ، فضلاً عن التقدم نحو الأحسن، إلا إذا انخرطت ضمن مجموعة متكاملة متحدة، وبالتالي فالواقع اليومي، الواقع الحياتي، هو الذي يضغط اليوم من أجل الاتجاه نحو الوحدة، وليس مجرد الحلم ولا مجرد «الأمل المنشود». وإذاً فالتفكير في الوحدة اليوم يجب أن يتجه اتجاهاً عملياً، الاتجاه الذي يبدأ بتحقيق الممكن القريب، ويجعل منه مرحلة من مراحل الطريق نحو الممكن البعيد.

إن بناء التفكير في الوحدة على المصلحة والمنفعة والاستجابة لضرورات الواقع يتطلب إذاً الأخذ بهذا الواقع كما هو. والواقع العربي القائم اليوم هو مجموعة من الدول القطرية لكل منها نفس الشخصية القانونية وربما نفس الاعتزاز بهذه الشخصية. وإذاً فالوحدة بينها لن تكون ممكنة عملياً إلا إذا كانت مبنية على نوع من التعاقد الذي تتساوى فيه الأطراف:

على التراضي. والعنصر الجوهري المؤسس يجب أن يكون الاقتناع بضرورة الوحدة وبمنفعتها. وواضح أنه في هذه الحالة لا معنى لـ «الإقليم القاعدة» لأن كل قطر سيكون له من الحقوق وعليه من الواجبات ما للباقي، أو على الأقل ما سيكون موضوع اتفاق وتراضٍ. ولا معنى كذلك لفكرة «الزعيم» لأن الزعيم الوحيد يجبّ أن يكون صوت الأغلبية في إطار مؤسسات الوحدة، المؤسسات المنتخبة انتخاباً حراً نزيهاً.

وبعد، **فيجب أن ننظر إلى «الوحدة» لا كهدف في ذاته، بل من أجل ما ستشبعه من حاجات وتحققه من منافع وتستجيب له من ضرورات**. فعلى أساس إبراز الحاجات والمنافع والضرورات يجب أن يتأسس كل إقناع أو اقتناع بالوحدة العربية مستقبلاً.. إنه بدون هذا ستبقى، كما كانت، حلماً ايديولوجياً رومانسياً يبحث له عن مجال للتحقق خارج الحاضر: في أوهام الماضي وأحلام الآتي الذي لا يأتي.

٩ ـ الوحدة أشكال ومستويات

... لنقل إذاً إن شعار «الوحدة العربية الاندماجية الشاملة» شعار ينتمي إلى مرحلة الحلم: حلم الماضي، ولربما حلم المستقبل أيضاً. أما الواقع العربي الراهن فهو لا يتحمل هذا الشعار، لا يقدر على حمله. إن الممكن اليوم هو أشكال من الوحدة يتداخل فيها، ويتكامل، العمل الإقليمي والعمل القومي...

لا بد من الاعتراف ـ في إطار إعادة بناء الفكر القومي العربي ـ بأن الايديولوجيا الوحدوية، التي عاش عليها الوحدويون العرب في العقود الماضية، كانت ايديولوجيا طوباوية، حالمة، إلى أبعد حد. وليس هذا من قبيل القدح فيها، فالنزوع نحو الطوباوية من خصائص الايديولوجيا، خصوصاً عندما تكون الشروط الموضوعية الضرورية لتحقيق مشروعها لم تتوافر بعد. ولكن عندما تبدو في الأفق إمكانية تحقيق الشكل العملي من مشروعها ذاك، يغدو من الضروري

تصفية الحساب مع الجانب الطوباوي فيها والانصراف انصرافاً كلياً إلى ما يقدمه الواقع من ممكنات.

والجانب الطوباوي الحالم في الايديولوجيا الوحدوية خلال العقود الماضية - وخلال الخمسينيات والستينيات بصفة خاصة - يتمثل في كونها لم تكن تقبل عن الوحدة الاندماجية الشاملة بديلاً: كانت ترفض الشكل الاتحادي بدعوى أن هذا الشكل لا يحقق الوحدة بل يكرس القطرية، وكانت ترفض قيام أي نوع من «الوحدة» بين الأنظمة العربية القائمة بدعوى أن وحدة من هذا النوع هي وحدة حكومات وأنظمة ضد الشعوب العربية، وكانت ترفض الوحدة الإقليمية كوحدة الهلال الخصيب ووحدة المغرب العربي بدعوى أن من شأن هذه الاتحادات الإقليمية أن تلغي الوحدة العربية الشاملة... الخ.

قد نتساءل اليوم بتعجب واستغراب كيف حدث أن فَكَّرنا وفَكَّر «الزعماء» معنا، أو لنا، مثل هذا التفكير. كيف سلكنا هذا المسلك غير المنطقي الذي يرفض وحدة الهلال الخصيب ووحدة وادي النيل ووحدة المغرب العربي ويرفض الوحدة بين الأنظمة والحكومات... الخ؟ ورغم أن هذا السؤال يبدو اليوم ثقيلاً تفضل النفس التملص منه فإنه من الضروري طرحه من أجل تصفية الحساب مع الهواجس التي حجبت إلقاءه في وقته، الهواجس التي منعت المنطق من ممارسة سلطانه يوم كنا نرفض أي شكل آخر للوحدة غير

«الوحدة الاندماجية الشاملة» التي تقوم ضد الأنظمة وضد الحاكمين.

قد لا يكون من الضروري التذكير هنا بأن التمويه الايديولوجي لا يصدر عن النية وسبق الإصرار: فالمتبني لفكرة ايديولوجية مموهة يتبناها بصدق وإخلاص غير شاعر بالزيف الذي يطبع وعيه لأنه منغمس في الايديولوجيا، يرى الواقع بذهن حالم وليس بعقل عالم... بيد أننا نفضل التذكير بهذا حتى لا يفهم من كلامنا أننا نحاكم النوايا أو أننا نمارس نوعاً من النقد القادح، كلا. إن كاتب هذه السطور لا يضع نفسه فوق التاريخ، لا يتعالى ولا يتنكر، ولا ينكر أنه وقع هو نفسه تحت وطأة الوعي المزيف، وأنه كان يستصوب الفكرة التي ننقدها هنا يوم كانت تمثل في نظر الأعم الأغلب من المؤمنين بالوحدة العربية الفكرة السليمة الصائبة الصادقة، في حين أنه يرى فيها اليوم فكرة غير واقعية قوامها تداخل الطموحات المتنافسة داخل الوعي.

بيان ذلك أنه إذا نظرنا إلى الفكر القومي العربي في مرحلة الخمسينيات والستينيات وجدناه مليئاً بالطموحات ذات الطابع الاطلاقي الشمولي: فشعار الاستقلال كان شمولياً في مضمونه، ايديولوجياً وجغرافياً، إذ يعني من جهة الشغل والخبز والتعليم والصحة والعدل والمساواة... الخ، كما يعني من جهة أخرى حق جميع الأقطار العربية في الاستقلال،

وبالتالي ضرورة تعاون العرب على تحقيق استقلال الوطن العربي من الخليج إلى المحيط، وقضية فلسطين قضية عربية تخص العرب من المحيط إلى الخليج لأنها قضية عدوان صهيوني على جزء من الشعب العربي والأرض العربية، والاشتراكية مطلب عربي شمولي، فالمطلوب هو «اشتراكية عربية» وليس اشتراكية سورية أو مصرية... والتنمية كذلك مطلوبة لا كواقعة قطرية بل كمطلب قومي.. إذاً كل الشعارات كانت قومية عربية شمولية، فليس غريباً أن يكون شعار «الوحدة العربية» شعاراً شمولياً بهذا المعنى.

لماذا هذه الشمولية في الشعارات؟ سؤال يطرح طبيعة مرحلة بأكملها، مرحلة من تطور الوعي العربي تشكل بدورها مظهراً من مظاهر التطور على صعيد الفكر العالمي، مرحلة المد التحرري الثوري. لقد كانت مرحلة، ولا بد لكل مرحلة من أن تمر. وقد مرت بخيرها وشرها.. ومن دون شك فخيرها كثير، وكثير جداً. ومن جملة الأشياء الخيرة فيها الطابع الطوباوي الذي ميز طموح الناس خلالها. إن الطوباوية ليست عيباً كلها بل إن لها جانبها الإيجابي وهو رؤية «المستحيل» ممكناً، وكما قيل فـ «المفكر الطوباوي رفيق للمستحيل»، رفيق له لأنه يراه ممكناً بل واقعاً حاصلاً، وبذلك يكون رائداً، وهو في الغالب «رائد لا يكذب أهله»، وكل ما في الأمر هو أن نبوءته تخبر عن المستقبل البعيد.. لا القريب.

لنقل إذاً إن شعار «الوحدة العربية الاندماجية الشاملة» شعار ينتمي إلى مرحلة الحلم: حلم الماضي، وربما حلم المستقبل أيضاً. أما الواقع العربي الراهن فهو لا يتحمل هذا الشعار، لا يقدر على حمله. إن الممكن اليوم هو أشكال من الوحدة يتداخل فيها، ويتكامل، العمل الإقليمي والعمل القومي: إن العالم العربي اليوم أربع مجموعات متميزة مؤهلة لنوع من الوحدة أو الاتحاد: مجموعة الجزيرة والخليج واليمن، مجموعة الهلال الخصيب (العراق وسوريا والأردن وفلسطين)، مجموعة وادي النيل والقرن الافريقي (مصر والسودان والصومال وجيبوتي) ومجموعة بلدان المغرب العربي الخمسة. والعمل الوحدوي داخل هذه المجموعات لا يتعارض مع العمل الوحدوي على الصعيد العربي العام، سواء في صورة تعاون ثنائي أو في صورة تنسيق داخل جامعة الدول العربية.

وإلى جانب هذه الأشكال الممكنة، اليوم، من الوحدة العربية، هناك مستويات للوحدة قائمة وأخرى ممكنة. فالوحدة العربية على المستوى الثقافي قائمة بصورة طبيعية من خلال اللغة المشتركة والتراث المشترك والهموم المشتركة، وهناك مجال واسع لتعميق الوحدة على هذا المستوى. ورغم أن المستوى الاقتصادي يبدو وكأنه المستوى الأقل حظاً من مظاهر الوحدة القائمة في العالم العربي فإن هذا ليس صحيحاً إلا إذا حصرنا الاقتصاد في المبادلات التجارية والمشاريع المشتركة. إما إذا وسعناه ليشمل «الإعانات» التي تتم في إطار قرارات مؤتمرات

القمة أو في إطار العلاقات الثنائية فإننا سنجد أن ريع الدول العربية الريعية تستفيد منه بشكل أو بآخر دول عربية أخرى، وذلك إلى درجة أن بعضها أصبح دولاً شبه ريعية، إذ تتوقف آلية الحياة فيها على ما تتلقاه من إعانات، وأهمها الإعانات العربية. ولو صُبَّ هذا «المال العربي» المتنقل في صورة «إعانات»، لو صُبَّ في قوالب منظمة تنظيماً عقلانياً وفي مشاريع منتجة، لنشأ عنه أساس لقاعدة اقتصادية عربية مشتركة.

وبعد، فلم يكن هدفنا تجميل الواقع العربي الراهن أو تبريره، كلا. كل ما نصبو إليه هو أن ينطلق الفكر القومي من معطيات الواقع القائم، من تحليلها واستثمار ما هو قابل للاستثمار فيها، والعمل على تغيير ما يجب تغييره. إن الوحدة العربية ستبقى مشروعاً للمستقبل لمدى أجيال لأنها ـ حسب ما يبدو الآن على الأقل ـ لن تتحقق كاملة مرة واحدة، بل لا بد من أن تمر عبر مراحل وأشكال وصيغ. والفكر القومي مطالب برصد هذه المراحل والصيغ والأشكال والتبشير بها في حينها والدفع بها نحو التحقيق.

هوامش القسم الأول

(١) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ١٢٥.

(٢) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ٧١.

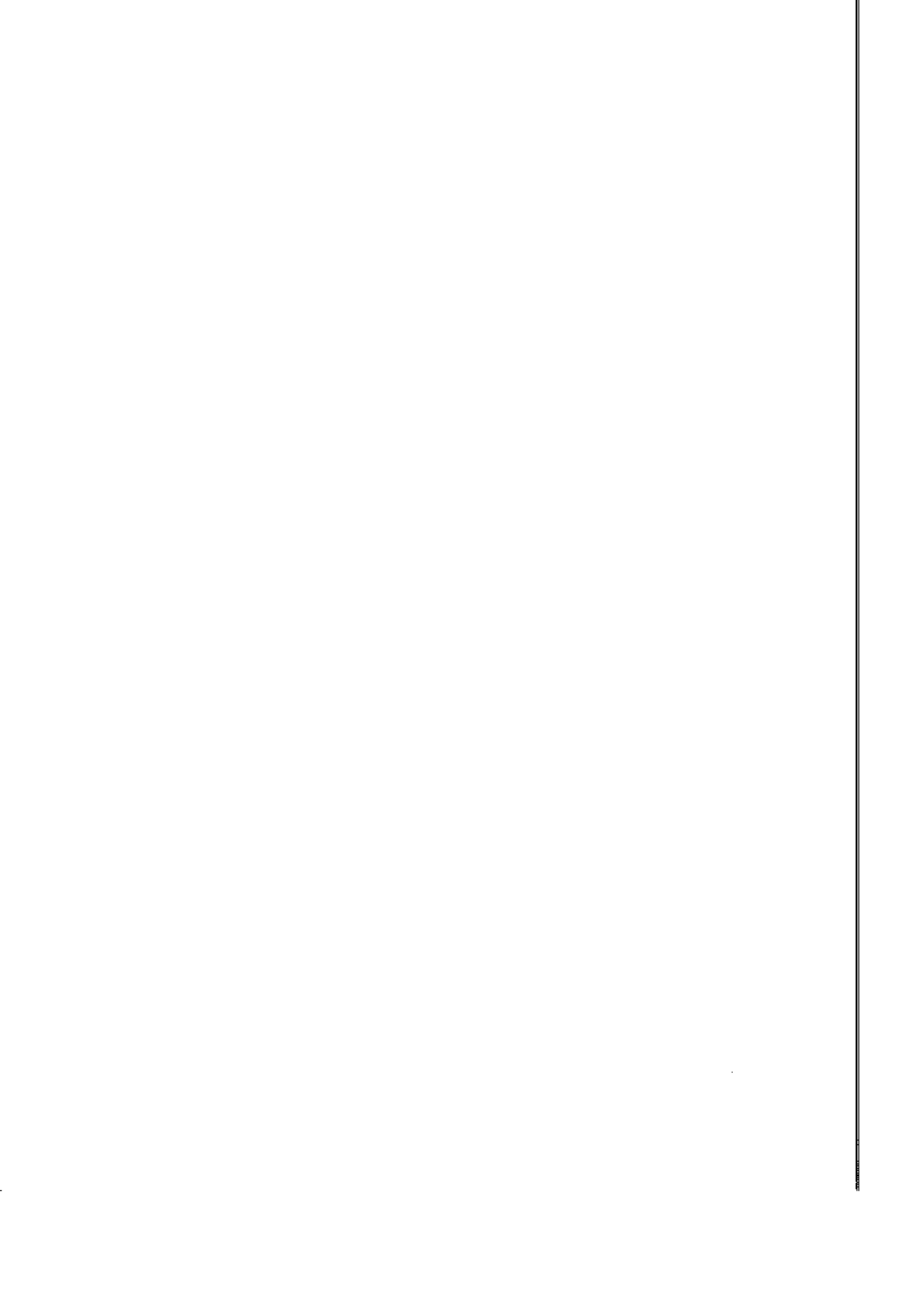
(٣) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ١٢٣.

(٤) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٢٩.

(٥) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ١٤.

القسم الثاني

نحن والآخر والمستقبل



١ ـ المستقبل الماضي: بين الأنا والآخر

هذه الأشكال من حضور «الماضي» في عملية التفكير في المستقبل هي التي نقصد بعبارة «المستقبل الماضي» عندما نقول إن كل تفكير في المستقبل الآتي لا بد من أن يستعيد بصورة أو بأخرى «المستقبل الماضي» كحافز أو موجّه أو مُعَبِّئ...

لا جدال في أن «المستقبل» قد أصبح في العصر الحاضر الشغل الشاغل للناس، أفراداً وشعوباً وحكومات، يخططون له ويستشرفون آفاقه ويحاولون جاهدين التعرف إلى مغيباته قبل حدوثها، لا بوسائل التعرف إلى «الغيب» كالعرافة والتنجيم والحدثان ـ حدثان الدول ـ مما لم تزل بعض بقاياه وامتداداته قائمة «فاعلة» إلى اليوم يعتقد فيها بعض الأفراد، مجرد أفراد كانوا أو ذوي مكانة كالرؤساء وغيرهم ممن له نعمة يخاف من زوالها أو يعاني من نقمة يخشى استمرارها... كلا، إن التفكير في المستقبل لم يعد يعتمد اليوم على استكناه الغيب بل غدا ينطلق من الملموسات لطلب الممكنات، معتمداً في ذلك وسائل

العلم المعاصر، من دراسة الظواهر والكشف عن العوامل الفاعلة فيها والتعرف إلى اتجاه فعلها ونوع تفاعلها مع غيرها.

غير أن التفكير العلمي في المستقبل، إذ ينطلق من الملموسات كما أشرنا، فإنه في الحقيقة لا يتحدد بها وحدها، ذلك لأنه إذا كان «الأنا» لا يتحدد إلاّ عَبْر «الآخر»، سواء تعلق الأمر بالفرد أو بالجماعة، فإن أيَّ مشروع للمستقبل يبنيه الإنسان لنفسه لا بد من أن يؤخذ فيه بعين الاعتبار، بصورة واعية أو لاواعية، فعل «الآخر» أو ردود فعله: «آخر» اليوم و«آخر» الغد، ذلك لأنه إذا كان الإنسان اجتماعياً بطبعه، كما يقولون، فإن مستقبله مثل حاضره «مشترك» بطبعه هو أيضاً. ومن هنا يجب أن ننظر إلى «التفكير في المستقبل» على أنه، في جزء منه على الأقل، عبارة عن محاولة ترمي إلى إعادة ترتيب العلاقة مع «الآخر»، مفرداً كان أو جمعاً، بل يمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك والزعم بأنه لولا وجود «الآخر» لما كان هناك تفكير في المستقبل: فنحن إنما نفكر في المستقبل لأن شيئاً ينافسنا في حاضرنا، يهددنا أو يستهوينا أو يتقدم علينا، وبعبارة أخرى يتحدى هدوءنا وسكينتنا وغفلتنا، نوعاً من التحدي. ومن هذا المنظور يمكن القول مع توينبي (المؤرخ البريطاني المعروف) إن الحضارات هي وليدة «التحدي» الذي يواجه الشعوب والأمم...

لنترك جانباً نظرية «التحدي» هذه، فمجالها أوسع من

مجال موضوعنا وطموحها أكبر كثيراً من الشاغل الذي يحركنا. لنتمسك إذاً بالمقولة البسيطة التي لا ينازع فيها اثنان والتي ذكرناها من قبل، وهي أن «الأنا» إنما تتحدد عبر الآخر، ولنضف: في الحاضر كما في المستقبل كما في الماضي. أعني بذلك أن عملية التحديد التي يقوم بها «الأنا» لنفسه ـ فرداً كان أو جماعة ـ لا يعتمد فيها على معطيات الحاضر وحدها بل يوظف فيها أيضاً، بهذه الدرجة أو تلك، وبهذا الشكل أو ذاك، عناصر كانت حاضرة في ماضيه أو يعتبرها كذلك، وأخرى يراها حاضرة في مستقبله أو يعتقد في إمكانية حضورها فيه، عناصر هي في جميع الأحوال تنتمي إلى دائرة «الآخر»، ماضيه وحاضره ومستقبله، نوعاً من الانتماء. ومن هنا يمكن القول إن كل تفكير في المستقبل هو في جزء منه، على الأقل، عبارة عن بناء علاقة جديدة مع «الآخر»، أعني الطرف المزاحم في الماضي والحاضر، أحدهما أو كليهما، فضلاً عن كونه المنافس في المستقبل.

وإذا أخذنا بهذه الوجهة من النظر فإن عبارة «العرب والمستقبل»، عنوان موضوعنا، ستطرح على الفكر قضية متعددة الأبعاد: هناك البعد المصرَّح به وهو «المستقبل»، أعني كيف يبني العرب مستقبلهم، وبالتالي كيف يعيدون ترتيب علاقتهم مع حاضرهم على صعيد التفكير أولاً. وهناك البعد الذي يفرض نفسه كمنطلق لكل تفكير علمي في المستقبل، وأعني به الأخذ بعين الاعتبار التطورات المحتملة، سواء تلك التي تخص

«الأنا» أو تطال «الآخر» أو تعمهما معاً، ثم هناك البعد الذي قد يحضر أو لا يحضر في عملية التفكير في المستقبل، وأعني به «الماضي» الذي غالباً ما يتخذ حضوره الواعي ـ أعني الذي يوظفه «الأنا» بوعي ـ شكلاً إيجابياً يتمثل خاصة في استلهام منجزاته، بطولاته وأمجاده، واتخاذها حافزاً على العمل، لا بل برهاناً إزاء النفس وإزاء الغير على استحقاق «المستقبل المنشود»، والقدرة على تحقيقه.

غير أن حضور «الماضي» في عملية التفكير في المستقبل لا يكون حضوراً واعياً دائماً، بل غالباً ما يتخذ حضوره شكل الحضور اللاواعي، أعني الذي يفعل فعله في «الأنا» دون شعور هذا الأخير، يوظفه بدون سابق قرار. ويتمظهر هذا الحضور اللاواعي للماضي في عملية التفكير في المستقبل في صور متعددة وبمضامين مختلفة. هناك من جهة: الطموحات التي عبر عنها الأسلاف ووضعوها مشروعاً لمستقبلهم ولكنهم لم يتمكنوا من تحقيقها فيُدخِلُها الأخلاف كجزء من مشروع مستقبلهم. وهناك، من جهة ثانية، الممكنات التي يبدو للأخلاف أنه كان يمكن للأسلاف أن يفكروا فيها ويضموها إلى مشروع مستقبلهم، ولكنهم لم يفعلوا، فيأخذ الأخلاف على عاتقهم تحقيق هذه الممكنات ويتبنونها كجزء من تراثهم ويجعلونها جزءاً مما ينشغل به تفكيرهم في المستقبل، انشغالاً واعياً أو لاواعياً. ثم هناك من جهة ثالثة، نوع آخر من الحضور اللاواعي للماضي في عملية التفكير في المستقبل،

أقصد بذلك الحضور الذي كان «للآخر» في الماضي: الحضور الذي كان له فعلاً أو الذي يمكن أن ينسب إليه. إنه ذلك الدور الذي لعبه من كان يشكل «الآخر» بالنسبة إلى الأجداد والذي أعاق أو عرقل أو أحبط تطلعات الأجداد وعملهم من أجل مستقبلهم والذي أورث الأخلاف عبثاً لا تستقيم صورة مستقبلهم في وعيهم إلا بالتحرر منه نوعاً من التحرر.

هذه الأشكال من حضور الماضي في عملية التفكير في المستقبل هي ما نقصد بعبارة «المستقبل الماضي» عندما نقول إن كل تفكير في المستقبل لا بد من أن يستعيد بصورة أو بأخرى «المستقبل الماضي» كحافز أو موجه أو مُعَبِّئ. وما لم تتم إعادة ترتيب العلاقة بصورة موضوعية بهذا «المستقبل الماضي» فإن التفكير في المستقبل الآتي سيبقى تفكيراً على مستوى «تفكير» الحاسوب (الكمبيوتر): تعطيه معطيات فيردها إليك مرتبة ترتيباً متنوعاً ولكنها لا تتضمن عنصر اللاوعي فيها. وحضور اللاوعي في الحياة البشرية الفردية والجماعية، مثله مثل حضور الوعي، هو ما يجعل معطياتها تختلف عن معطيات الظواهر المادية، هو ما يجعلها غير قابلة للتوقع العلمي، غير خاضعة خضوعاً آلياً لحسابات الحاسوب وترتيباته، وبالتالي غير خاضعة لتقنيات «علم المستقبليات».

وبعد، فقد قررنا في بداية هذا الحديث أنه كما أن «الأنا» يتحدد دوماً عبر «الآخر» فإن تفكير «الأنا» في مستقبله

ـ تفكير العرب في مستقبلهم ـ لا بد من أن يَدْخُلَ «الآخر» كمحدد من محدداته. هذا أولاً. وقررنا ثانياً أن التفكير في المستقبل الآتي يستعيد ولا بد، بصورة من الصور، المستقبل الماضي: ما أنجزه الأسلاف، ما فكروا فيه ولم ينجزوه، ما كان ممكناً أن يفكروا فيه ولم يفعلوا، ثم ما كان في ذلك كله من دور للطرف الذي كان يشكل «الآخر» بالنسبة إليهم. ويبقى علينا أن نضيف ما يلي: إن معطيات الحاضر العربي تتحدد في جزء كبير منها بآخرين اثنين: وجود إسرائيل ذات الطموحات الصهيونية المعروفة من جهة، ووجود الغرب صاحب المصالح الامبريالية المفروضة، من جهة أخرى. وغني عن البيان القول إن هذه الطموحات والمصالح تشكل بوصفها مشروعاً للمستقبل، مستقبل إسرائيل ومستقبل الغرب، ذلك «الآخر» الذي يزاحم «الأنا» العربي على مستقبله. ليس هذا وحسب، بل إنه كما يستعيدُ تفكيرُ العرب في مستقبلهم، ولا بد، مستقبلَهُم الماضي، فإن هذا ينطبق أيضاً على كل من إسرائيل والغرب، بمعنى أن تفكير كل منهما في مستقبله الآتي لا بد من أن يستحضر بصورة أو بأخرى مستقبله الماضي، على هذه الدرجة أو تلك من الوعي.

وإذاً فنقطة البداية في تفكير العرب في مستقبلهم الآتي يجب أن تكون ليس فقط استحضار مستقبلهم الماضي، فهذا ما يفرض نفسه، بل أيضاً استحضار ما يشكل المستقبل الماضي لكل من إسرائيل والصهيونية والغرب الامبريالي. وبما أن

المحللين الاستراتيجيين الامبرياليين من الغربيين، فضلاً عن الصهيونيين، يرددون اليوم القول جهاراً بأن الخطر الذي سيواجه «العالم» ـ عالمهم ـ في المستقبل، بعد زوال الخطر الشيوعي، هو الإسلام، بعد أن كانوا منذ عقدين من السنين لا يترددون في القول إنه القومية العربية، بما أن الأمر أصبح على هذه الدرجة من الصراحة والوضوح فإنه لا معنى في أن يستحيي العربي، فضلاً عن المسلم، ولا أن يخجل، ولا حتى أن يترفع، عن استعمال أسماء كان يخشى من قبل أن تثير الحزازات أو تجعل «الآخر» يتهمنا بالتعصب. وإذاً فإن من حق المحلل العربي أن يستعمل بدوره كلمة «يهودية»/ صهيونية وكلمة «مسيحية»/ غربية اسماً لـ «الآخر» الذي اصطدم مستقبله الماضي وسيصطدم مستقبله الآتي مع المستقبل العربي، الماضي منه والآتي، وذلك من دون أن يعني هذا في ذهن المحلل العربي المَسَّ، لا من قريب ولا من بعيد، لا بالدين اليهودي ولا بالدين المسيحي. من حقنا أن نفعل، لكن متحلّين بالموضوعية التي يجب أن لا تقل عن موضوعية المحلل الأوروبي إن لم تكن أكبر منها وأنظف.

ولكن قبل ذلك لنعرج على الطريقة التي كان الناس يفكرون بها في مستقبلهم خارج إطار الديانات السماوية الثلاث.

٢ ـ المستقبل.. بين «طعام» الموتى وسعادة المعرفة

«إن الحدوث ـ حدوث الظواهر والكائنات ـ دائري ضرورةً، ولذلك فإن كل ما يحدث لا بد من أن يحدث بصورة دورية. فإذا كان من الضروري وجود شيء ما في هذه اللحظة فإنه من الضروري كذلك أن يكون ذلك الشيء نفسه قد وجد من قبل، وإذا كان شيء ما موجوداً الآن فإنه من الضروري أن يوجد من جديد في المستقبل، ويتكرر هذا إلى ما لا نهاية...» [أرسطو].

يمكن القول بصفة عامة إن التفكير في المستقبل، مستقبل الإنسان الفرد ومستقبل الشعوب والأمم، في هذه الدنيا، ومن ثمة التخطيط له والعمل من أجله، يكاد يكون خاصية من خاصيات «العصر الحديث»، العصر الذي عرف انطلاقته الفعلية والمتواصلة في القرن السادس عشر الميلادي، فهو إذاً أحد عناصر النهضة الأوروبية. إن هذا لا يعني أن الناس لم يكونوا قبل ذلك يهتمون بغدهم ولا بمصيرهم، كلا ومع ذلك يمكن القول إن الهَمّ الأساسي الذي كان يشغل الإنسان، قبل

النهضة الأوروبية الحديثة، بخصوص المستقبل، هو مصيره بعد الموت. لقد كان الناس ينظرون إلى الدنيا، على طول امتدادها، بوصفها «الحاضر» الزائل، وإلى الآخرة على أنها «المستقبل» والمصير. ولذلك كان التفكير في المستقبل والعمل من أجله ينصرفان في الأعم الأغلب إلى التفكير في «الآخرة» والعمل من أجلها. وتختلف تصورات الناس لـ «الآخرة» حسب نوع الدين الذي يعتنقونه أو الفلسفة التي يصدرون عنها، كما سنرى.

وإذا جاز لنا القيام بنوع من «التأريخ» لتفكير الإنسان في «المستقبل»، قبل الديانات السماوية وبعدها، فإنه لا مناص من القول إن اهتمام الإنسان بمصيره بعد الموت اتخذ أشكالاً مختلفة، من أبسطها وأقدمها أيضاً ذلك الذي يتجسم في وضع الناس أواني مملوءة طعاماً في قبور موتاهم عند دفنهم، فكأن الميت مسافر وأن المرحلة الأولى من السفر تبدأ باستيقاظه في قبره، فلا بد إذاً من زاد يتقوَّتُ به ليستطيع مواصلة السفر ومواجهة المصير المجهول.

وإذا كانت أهرامات مصر تعطينا فكرة عن هذا النوع من «الإعداد لعالم الغد»، الذي يليق بالملوك الفراعنة، فإن قبوراً أخرى ومنها قبور الدلمونيين سكان البحرين القدماء - قبل ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد - تقدم لنا صورة ناطقة عن جماعية التفكير في «المستقبل» وبساطته في ذلك العهد. فهذه القبور التي ما

تزال قائمة على شكل تلال صغيرة عبر مسافات شاسعة تحتفظ، إلى اليوم، بِقُلَلٍ من الفخار موضوعة إلى جنب رأس الميت، الذي لم تبق منه سوى عظام نخرة، قُلَلٍ كانت مملوءة طعاماً عند دفنه. كان كل ميت يحمل معه في قبره طعامه، لنقل «مستقبله». وسواء كانت عملية دفن الطعام مع الميت عائدة إلى اعتقاد حقيقي في كون الميت سيحتاج فعلاً إلى طعام أو ان ذلك إنما كان عملاً رمزياً، فإن اللافت للنظر هو أن التفكير في «المستقبل» على هذه الطريقة كان يتم على مستوى الفرد وحده: **فلكل طعامه وبالتالي مستقبله**. ولا شك في أن هذا التصور «المادي» الفردي للمصير البشري بعد الموت كان يرتبط بنوع من التدين بسيط يقوم على تعدد المعبود، شأن الديانات الوثنية عموماً.

هناك إلى جانب هذا التعامل «العامّي» مع قضية المستقبل في الحضارات القديمة تصورات «عالمة» تربط مصير البشر، وبالتالي «عالم الغد» بحركات الكواكب ودورات الفلك، في إطار رؤية للعالم تقوم على فكرة العَوْدِ الأبدي، وذلك بناءً على تصورٍ دائري للزمان مبني على ملاحظة حركات الكواكب وارتباط كثير من الظواهر في عالم الأرض بها ارتباط معلول بعلة. فالحياة على الأرض مرتبطة بتعاقب الليل والنهار وتوالي الفصول، وهما مرتبطان بحركة الشمس والقمر... الخ، الشيء الذي استنتج منه القدماء أن الظواهر الكونية في الأرض بما فيها حياة الإنسان ومستقبله ومصيره تخضع خضوعاً حتمياً

لحركات الكواكب ودورات الفلك، تماماً مثلما يتحكم في حياة النبات، مثلاً، تعاقب الليل والنهار وتوالي الفصول. . . الخ.

وهكذا فكما تتكرر الظواهر وتتعاقب بتكرار وتعاقب حركة الشمس الظاهرة، تتكرر الظواهر الأخرى التي تفصل بينها مسافات زمنية أكبر بتكرر وتعاقب حركات نجوم ودورات أفلاك خلال مسافات زمنية مناظرة لتلك. وكما أن بَعْدَ كل نهار ليلٌ وبَعَدَ كل ليلٍ نهارٌ، وكما أن فصل الشتاء مثلاً لا بد من أن يعود في وقتٍ معلوم لتتعاقب بعده الفصول الأخرى، ثم يعود ثانية وثالثة. . . الخ، فإن ما يحدث في الكون في وقت من الأوقات لا بد من أن يعود ويتكرر مرات لا نهاية لها تماماً كمن يتحرك على محيط دائرة، فهو لا بد من أن يعود إلى النقطة التي يوجد فيها في وقت من الأوقات، في إطار حركة أبدية دائرية لا بداية لها ولا نهاية. والنتيجة هي أن «المستقبل» بالنسبة إلى أية لحظة لا بد من أن يكون عوداً جديداً وتكراراً لحالة سابقة. ومن هنا الاعتقاد في التناسخ لدى كثير من الشعوب القديمة. فالفرد يموت ثم تبعث روحه مرة أخرى في جسم من الأجسام، ثم يموت ويبعث مرة أخرى في جسم آخر، وهكذا دواليك. يقول أحد الفيثاغوريين مخاطباً مستمعيه: «سيأتي يوم سأكون فيه من جديد بينكم، أتنقل مثلاً على شكل خاتم بين أصابعكم، أو أجلس كما أنتم جالسون، وجميع الأشياء ستكون كما هي عليه الآن، ويمكن القول إن الوقت سيكون هو نفسه».

ويشرح أرسطو هذا الاعتقاد في الحركة الدائرية والعود الأبدي بخطاب «عالم» يقول فيه: «إن عالمنا هذا مرتبط بصورة ما ارتباطاً ضرورياً بالحركات الجارية في العالم السَّماوي، وذلك لأن القوى الموجودة في عالمنا محكومة كلها بتلك الحركات». ولما كانت حركات الكواكب حركات دائرية، كما هو بيّن بالمشاهدة، فإن جميع ما يوجد من هذه الحركات لا بد من أن يحدث بصورة دورية. إن الشيء الذي يحدث الآن بفعل وجود الكوكب الفلاني، مثلاً، في نقطة معينة من مداره لا بد من أن يحدث ثانية عندما يستكمل ذلك الكوكب دورته ويعود مرة أخرى إلى تلك النقطة عينها. ويقول أرسطو في هذا الصدد: «إن الحدوث ـ حدوث الظواهر والكائنات ـ دائري ضرورةً، ولذلك فإن جميع ما يحدث لا بد من أن يحدث بصورة دورية، فإذا كان من الضروري وجود شيء ما في هذه اللحظة فإنه من الضروري كذلك أن يكون ذلك الشيء نفسه قد وجد من قبل، وإذا كان شيء موجوداً الآن فإنه من الضروري أن يوجد من جديد في المستقبل ويتكرر هذا إلى ما لا نهاية، لأن ما نقوله عن عودة حدوث شيء ما مرتين يمكن أن نقوله دونما زيادة أو نقصان بصدد حدوثه مرات لا حصر لها.. وهذا شيء موافق للعقل، ذلك لأن هناك حركة أخرى، هي حركة السماء، تبدو لنا دورية وأبدية. وإذاً فمن الضروري أن يكون جميع خصائص هذه الحركة وجميع ما ينتج منها يتم بشكل دوري وبصورة أبدية».

مما تقدم يمكن أن نستخلص ثلاثة أنواع من التصور للمستقبل:

هناك **أولاً**، مستقبل الإنسان في حياته الراهنة ولنقل في الدورة الحالية، وهذا يمكن «التعرف» إليه بسؤال العرافين والمنجمين والكهّان الذين يعرفون «أسرار» السماء وحركات النجوم وتأثيراتها وأوقات ذلك والقوة المتوسطة فيه... الخ و«العمل من أجل المستقبل». في هذه الحالة يتجه إلى أداء طقوس والقيام بشعائر معينة وتقديم قرابين للآلهة... الخ.

وهناك **ثانياً**، مستقبل الإنسان بعد موته ويتحدد في تصورات الديانة الشعبية الوثنية عبر عملية التناسخ: فمن عمل صالحاً في حياته تبعث نفسه بعد مماته في جسد إنسان مثل جسده أو أفضل منه فيعيش حياة أفضل وذلك هو ثوابه. وأما من لم يعمل صالحاً في حياته وأكثر من الآثام والشرور فإن نفسه تبعث بعد موته في جسم جماد أو نبات أو حيوان من حشرات وزواحف وذوات الأرجل... الخ، وفي ذلك مسخ لها وعقاب. وقد تقضي مرحلةً في هذه الوضعية الدونية التي تتألم فيها ألماً عظيماً ثم تبعث مرة أخرى في جسم كائن أفضل.

وهناك **ثالثاً** التصور «العالم» للمستقبل، وهو الذي شيده الفلاسفة لأنفسهم. إن «مسألة المستقبل» عندهم، سواء تعلق الأمر بمستقبل الإنسان قبل وفاته أو بمصيره بعد الموت، هي عندهم مسألة «المعرفة». فمن سما بنفسه عن الشهوات المادية

وتحرر من المحسوسات وقيودها وسلك طريق تنمية النفس العاقلة (العقل) باكتساب المعارف والإطلاع على «حقائق» الأشياء ونظام الكون فإنه يعيش حياته في حالة اطمئنان لا يخاف ولا يضجر: ذلك لأنه بما أن الكون هو عبارة عن آلة، كل شيء فيها مترابط ويسير وفق قوانين وأسباب، فإن المعرفة بهذه القوانين والأسباب تجعل نفس العارف تعيش في وفاق مع نظام الكون، فلا تخاف ولا تفاجأ، تماماً مثلما لا يفاجأ ولا يخاف صانع «الساعة»، أعني آلة ضبط الوقت، من نبضاتها وحركات عقاربها ودقات جرسها... الخ. ومن هنا ارتباط السعادة بالمعرفة عندهم: فطريق السعادة هو المعرفة، والتصور العارف هو الاطمئنان... وهل يطلب الإنسان أكثر من السعادة والطمأنينة في دنياه؟ أما بعد وفاته فإن نفسه، التي صقلتها المعرفة وابتعدت بها عن أدران المادة، تصبح على مستوى من الوعي بالذات يمكّنها من «الاستقلال الذاتي» بـ «مفارقة» المادة، وتصير عقلاً محضاً وتلتحق بعالم العقول المفارقة، عالم السماء، عالم الملائكة بلغة الدين، وتلك هي السعادة القصوى، الأبدية الدائمة.

تلك هي الطريقة التي عالجت بها كل من الديانات الشعبية الوثنية والفلسفة اليونانية قضية المستقبل، وهي معالجة تركز، كما رأينا، على مسألة المصير بعد الموت. وهذا ما ستفعله الديانات السماوية ولكن انطلاقاً من رؤية أخرى وطريق آخر، كما سنرى.

٣ ـ القبيلة التي جعلت مشروعها المستقبلي قيادة العالم

«. . . وأما مدن هؤلاء الشعوب التي يعطيها الرب إلهك نصيباً فلا تستبِق منها نسمة بل تحرمها تحريماً، لا تقطع لهم عهداً ولا تشفق عليهم» [التوراة].

كان الفكر اليوناني عموماً يصدر عن مسلمة أساسية يعتبرها بديهية، بل هي عنده أشد بداهة من أي شيء آخر، هذه المسلمة هي: «لا شيء يحدث من لا شيء». ومعنى ذلك أن كل ما وُجِد ويوجد وسيوجد لا بد من أن يكون هناك شيء سابق له، منه يستمد وجوده: إن كل موجود إنما وجد عن موجود قبله وهكذا إلى ما لا نهاية. ولكي يمنح فلاسفة اليونان لفكرة اللانهاية صورة يتعقلها العقل قالوا بدائرية الحركة الكونية، وبالتالي بدورية الحوادث. فالحركة الدائرية هي التي يمكن تصورها عقلياً حركة لانهائية لأن كل نقطة في الدائرة يمكن أن تكون بداية ونهاية. ولانهائية الحركة معناها لانهائية حركات الكواكب والنجوم على أفلاكها ومداراتها الدائرية الشكل. ويترتب على ذلك أن الزمان الذي هو مقدار حركة

الكواكب ـ اليوم والسنة نقيسهما بدوران الشمس مثلاً ـ لا بد من أن يكون بدوره غير ذي بداية ولا نهاية، وبالتالي فالكون أزلي أبدي وهو موجود بنفسه منذ الأزل وسيبقى كذلك إلى الأبد، وأشياؤه يوجد بعضها عن بعض، ولا بد، على الدوام.

تلك هي ثوابت الفكر اليوناني، وقد ذكرناها هنا لكي نتمكن من إبراز الاختلاف بينها وبين ثوابت الفكر الديني السماوي من يهودية ومسيحية وإسلام، الشيء الذي ينعكس أثره على معالجة قضية «المستقبل» والمصير. ذلك أن المسلمة الأساسية التي هي ركن العقيدة في الدين السماوي هي «الخلق». فالدين السماوي ينطلق من الإيمان بأن العالم أوجده الله من عدم، من لا شيء، «قال له كن فكان». وهذا يعني أن العالم له بداية وأن الزمان له بداية كذلك، إذ هو جزء منه، وأن الله الذي جعل له بداية جعل له كذلك نهاية، تماماً مثلما يولد الإنسان ويموت. ومن هنا كانت مسألة «المستقبل» في المنظور الدّيني هي مسألة النهاية هذه.

تقدم الديانات السماوية جواباً عاماً واحداً عن قضية النهاية، يتلخص فيما يلي: بعد أن خلق الله العالم من سماوات وأراضين خلق آدم وزوجه وأسكنهما الجنة ونهاهما عن الأكل من شجرة معينة فيها. غير أن آدم وزوجه خالفا الأمر الإلٰهي فأكلا من الشجرة، فكانت تلك خطيئتهما استحقا عليها العقاب، فأنزلهما الله إلى الأرض ليقضيا فيها هما وذريتهما وقتاً

معلوماً يخوضان فيه تجربة الحياة الدنيا التي ستنتهي بحساب دقيق عسير: فمن عمل صالحاً يكون مآله الجنة حيث النعيم الأبدي ومن لم يعمل صالحاً وفضل السير مع شهواته والاستمرار في سبيل الخطيئة فإن مصيره جهنم حيث العذاب الأبدي.

ذلك هو الجواب العام الذي تشترك فيه الديانات السماوية الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام، وتقدمه عن سؤال «المستقبل»: مستقبل الإنسان ليس في الدنيا بل في الآخرة، وما الدنيا إلا طريق يقطعه الإنسان في رحلته إلى مصيره الأُخروي، وما يعيشه في الدنيا من أحداث إنما هو في حقيقته جملة من التجارب والامتحانات لا شيء منها يشكل مستقبل الإنسان، بل هي كلها مجرد اختبارات يتحدد بها نوع المصير الذي سيلاقيه بعد موته. بيد أن الديانات الثلاث إذا كانت تتفق حول حقيقة البداية وسر النهاية وطبيعة الطريق الذي يربطهما فإنها تختلف في مسألة أساسية، هي التي تهمنا هنا، وهي كيفية الخلاص، وبالتالي كيفية «الإعداد لعالم الغد»، أي ما يمكن أن نطلق عليه عبارة «المشروع المستقبلي». ولا بد من الإشارة هنا إلى أن ما سنقوله حول هذا الموضوع لا يعبر عن رأي فرقة من فرق هذا الدين أو ذاك وإنما ينتمي إلى الاعتقاد السائد الذي يشكل الوعي الجماعي بقضية المصير بين أتباع هذه أو تلك من الديانات الثلاث.

تقول اليهودية إن الله اختار بني إسرائيل وحدهم دون

غيرهم من القبائل والأقوام والأجناس، فخَصَّهم بالوحي وكشف لهم بواسطة أنبيائهم سر الوجود: بَيَّن لهم في التوراة كيف خلق الله العالم وكيف خلق آدم، وكيف أن آدم عصى وارتكب الخطيئة فكان عقابه إخراجه من الجنة... وكما اختار الله بني إسرائيل للكشف لهم عن سر الوجود وحقيقة المصير اختارهم كذلك لقيادة البشر إلى الخلاص، فقد كَلَّم موسى وكلفه بقيادة شعب إسرائيل ليقوم هذا الشعب بقيادة البشر متبعين أوامره ممتثلين لنواهيه، وذلك هو «الميثاق» الذي أبرمه يهوه - إلٰهُ بني إسرائيل - مع شعبه المختار.

وبمقتضى هذا «الميثاق» سنَّ لهم شريعة كانت قاسية في البداية: «كان الرب إلٰهاً قبلياً غيوراً يدفع أتباعه إلى ذبح الأمم الأخرى دون رحمة أو شفقة ويحاسب القبيلة - قبيلة بني إسرائيل - بكاملها على هفوة يرتكبها أحد أعضائها كما يعاقب الأبناء حتى الأجيال الثالثة والرابعة من الأحفاد على هفوات الآباء». وقد نص سفر التثنية من التوراة على استعمال القسوة والعنف مع الشعوب الأخرى، ومما ورد فيه: «وأما مدن هؤلاء الشعوب التي يعطيها الرب إلهك نصيباً فلا تستبقِ منها نسمة، بل تحرمها تحريماً، لا تقطع لهم عهداً ولا تشفق عليهم». ويقول أحد مزاميرهم ويتلى في صلاة النصر: «أَتْبَعُ أعدائي فأدركهم ولا أرجع حتى أفنيهم، أسحقهم فلا يستطيعون القيام، يسقطون تحت أقدامي. تُنْطِقُنِي - يا رب - بقوة للقتال، تَصْرَعُ تحتي القائمين علي، وتعطيني أقفِيَة أعدائي ومُبغضيّ

فأفنيهم، أسحقهم كالغبار أمام الريح، وكالقاذورات في الشوارع أطرحهم». غير أن هذه الشريعة تُلِحُّ في ذات الوقت، في مراحل أخرى، على إنصاف المظلوم ومساعدة الفقير... الخ، حين يتعلق الأمر بشعب إسرائيل خاصة...

كان تاريخ بني إسرائيل مليئاً بالمحن، وقد فسروا ذلك بكونه عقاباً من الله لهم لكونهم لم يكونوا يتبعون دوماً أوامره وينتهون بنواهيه... ومع ذلك فلم ييأسوا بل اعتقدوا أن تلك المحن لن تستمر إلى ما لا نهاية، إذ سيأتي يوم يظهر فيه من بينهم «مسيح» رسول من الله يخرج بني إسرائيل من وضعيتهم المزرية ويكون ذلك بمثابة بعث جديد لهم وإحياءً للمهمة التي أناطها الله بهم، مهمة قيادة البشر وحكم العالم. فقد جاء في التوراة: «سيقوم الرب ويقيس الأرض ويجعل عبدة الأوثان ـ أي ما عداهم ـ تحت يد إسرائيل ويسلم جميع ممتلكاتهم إلى اليهود». و«المسيح» الذي ينتظره اليهود ليس هو عيسى بن مريم فقد أنكروه ورفضوه، بل هم ينتظرون أن يأتيهم في صورة مَلِكٍ من نسل داوود يعيد إليهم الملك ويخضع جميع الممالك ويجعل لإسرائيل السلطة على شعوب العالم أجمع. جاء في آخر سفر المزامير: «ليفرح إسرائيل بخالقه وليبتهج بنو صهيون بملكهم.. لأن الرب راض عن شعبه وهو يجمل الدعاء بالخلاص. وهو سيف ذو حدين في أيديهم كي ينزلوا نقمتهم بالأمم وتأديباتهم بالشعوب ويأسر ملوكهم بقيود وأشرافهم بأغلال من حديد وينفذوا فيهم الحكم المكتوب».

ومكان الانبعاث اليهودي ومركز المُلْك الصهيوني هو فلسطين، وكما يقول باحث أوروبي مختص: «إن المهدوية اليهودية - أعني الرسالة التي يحملها مسيحهم المنتظر - تقوم على فكرة أساسية هي بعث إسرائيل، أي على فكرة القومية اليهودية. وفي جميع الأحوال ففي فلسطين ومن أجل فلسطين تنتظم مملكة «المسيح» اليهودي، وفي فلسطين أيضاً تجري حوادث الدراما الأخروية الكبرى».

وإذاً فـ «المستقبل» والمصير عند اليهود هو مصير جماعي يخص بني إسرائيل ككل، كقومية عرقية، وليس مصيراً فردياً. والفرد الإسرائيلي يعي هذه الحقيقة ويعمل على ضوئها ويعتبر المصير الجماعي مرتبطاً بـ «الميثاق» الذي بموجبه كلفهم إلههم بقيادة البشرية. ومع ذلك فإن «تحرير شعب الله المختار» يجب أن ينطلق من تحرير كل يهودي من نزعته الفردية وجعله يرتبط بالتاريخ الروحي لبني إسرائيل.

وبعد، فقد تركنا جانباً التلمود وبروتوكولات حكماء صهيون - وهما مملوءان بالتنويه الذاتي والقدح في الشعوب الأخرى والتطلع إلى السيادة عليها بخطاب مهين - واقتصرنا في هذه العجالة على بعض ما ورد في التوراة وما يشكل أساساً للمعتقدات العامة التي تشكل الخلفية التي تؤطر وتؤسس رؤية اليهودية للعالم، للمستقبل والمصير. وإذا كان لا بد للمرء من أن يفترض أن اليهودي «العلماني» - إذا كان لهذه العبارة من

معنى ـ لا يستند في تفكيره إلى هذه الخلفية الدينية بل يفكر في مصالحه بعقلانية براغماتية... الخ، فإن البحث العلمي السيكولوجي و«الحفر المعرفي» لا يمكن أن يسقطا من حسابهما عمل هذه الخلفية التراثية على مستوى اللاشعور الفردي والجمعي عندما يفكر الإسرائيلي في «المستقبل». إن «المستقبل الماضي» هنا يقدم نفسه كمشروع حالم للمستقبل الآتي يزكيه الدين والتراث ويغذيه المخيال الشعبي.

وبما أن هذا «المستقبل الماضي» ينطلق من فكرة «شعب الله المختار لقيادة البشرية» فإنه لا بد من أن يصطدم مع أي مشروع مستقبلي آخر لأنه لا يعترف وليس من طبيعته أن يعترف بـ «الآخر» ولا بالاختلاف والتعدد، ولذلك رفض اليهود المسيح عيسى عليه السلام لأنه دعا إلى خلاص البشرية جميعاً، مساوياً في ذلك بين اليهود، وغير اليهود كما سنرى.

ملاحظة: في بداية هذا العام (١٩٩٤) أجري استطلاع للرأي في إسرائيل فأسفر عن النتيجة التالية: ٧٠ بالمئة من الذين استطلعت آراؤهم قالوا إنهم يؤمنون فعلاً بأنهم «شعب الله المختار».

٤ ـ الامبراطورية العالمية.. والايديولوجيا البابوية

... ذلك هو المطمح الكبير الذي أحيط بهالة من القدسية: فمدينة الله التي كان كبار باباوات القرون الوسطى يسعون لتحقيقها كانت مدينة في هذا العالم، بل فيه دون سواه...

إذا كانت اليهودية تسند لبني إسرائيل ـ «شعب الله المختار» ـ مهمة قيادة العالم، فإن المسيحية تتجه إلى البشر جميعاً، وتربط خلاص كل فرد بارتباطه بالمسيح، الإله المخلص الذي طُلب فداءً للبشرية... ظهر المسيح، عيسى بن مريم، وسط اليهود في فلسطين، فرفضه اليهود لأنه ساوى بينهم وبين الناس في الدعوة فاعتبروه صاحب بدعة، فقام عيسى بنشر دعوته بين الناس دون تمييز وحملها معه وبعده حواريوه ـ صحابته.

تختلف دعوة المسيح، كما يعتقد أتباعها، عن اليهودية، في قضية أساسية وهي أن «الميثاق» الذي جعل منه بنو إسرائيل ميثاقاً بينهم وحدهم وبين الله، هو، من وجهة نظر المسيحية،

ميثاق بين كل فرد يؤمن بألوهية المسيح ورسالته وبين الله. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تعتبر المسيحية أن تجسد الإله في شخص عيسى يشكل بداية لتاريخ جديد ومستقبل جديد للبشرية، التاريخ الذي سيمتد على شكل خط صاعد، نحو المستقبل، نحو خلاص الإنسان.

وهكذا فبينما كان اليهود ينتظرون مسيحهم أن يأتيهم ليكون خادماً لإلههم يهوه، نبياً ورسولاً وملكاً وقائداً حربياً، يبعثهم من جديد لقيادة البشرية... الخ، جاء المسيح عيسى ابن مريم - في اعتقاد أتباعه - إلهاً على صورة بشر، إلهاً اختار النزول إلى الأرض ليكون به فداهم وخلاصهم، وليكون قدوة لهم جميعاً لا فرق بين فرد وآخر ولا بين عرق وآخر. ومن هنا أصبح «المستقبل» مسألة تخص كل إنسان فرد وليس من نصيب جماعة بعينها دون غيرها، فكل فرد مكلف بتحقيق خلاصه بارتباطه الروحي بالمسيح. ومن ثمة فخلاص البشرية ككل لن يتم إلا إذا أصبح البشر جميعاً مسيحيين، وذلك ما سيتحقق عند عودة المسيح في آخر أيام الدنيا... وإلى ذلك الحين يجب أن يرتبط المسيحيون به ارتباطاً يجعل منهم أبناءً لأبٍ واحد، متضامنين تسود بينهم المحبة، رحماء بينهم.

هذه الدعوة الدينية العامة التي حملتها المسيحية إلى الناس كافة سرعان ما أصبحت عبارة عن ايديولوجيا دينية كرستها الكنيسة الكاثوليكية تحمل نزوعاً صريحاً لإقامة دولة عالمية،

الشيء الذي لا نجده عند الكنيسة الأورثوذوكسية الشرقية. لقد كانت هذه جزءاً من الامبراطورية البيزنطية، أما الكنيسة الرومانية اللاتينية التي استقلت بنفسها في روما فلقد صارت بمثابة دولة داخل دولة، كانت «الوريثة الشرعية للامبراطورية الرومانية القديمة»، دولة على رأسها البابا تستنسخ في هياكلها نظام الإدارة البيزنطية، سواء فيما يتعلق بمركز البابا واختصاصاته أو بالمحكمة البابوية أو بالإقطاع البابوي.

ولكي تدعم البابوية مركزها إزاء الدولة الامبراطورية عملت على صياغة ايديولوجيا سياسية دينية تستمد منها الشرعية الإلهية. ومن عناصر هذه الايديولوجيا البابوية ما يطلق عليه اسم «نظرية الوحدة»، وهي نظرية تقرر أن العالم المسيحي أمة واحدة لها دين واحد هو الدين المسيحي على مذهب روما الكاثوليكي ـ والكاثوليكية معناها: العالمية ـ ولها لغة واحدة هي اللغة اللاتينية، وكنيسة واحدة هي كنيسة روما، وحكومة موحدة هي التي على رأسها البابا. هذا الكيان البابوي يعطي لنفسه من الشرعية مثلما للدولة الامبراطورية، موظفاً في ذلك عنصراً آخر من عناصر الايديولوجيا البابوية، نقصد ما يسمى بـ «نظرية السَّيفين»، ومؤداها أن الله له سيفان مسلولان: أحدهما يمثل سلطانه على أرواح البشر، والثاني يمثل سلطته على أبدانهم، وقد تسلم القديس بطرس السيفين كليهما، فأعطى سيف الأرواح للبابا وسيف الأبدان للامبراطور، ومن هنا صارت السلطة سلطتان، سلطة روحية وهي للبابا وحكومته،

وسلطة زمنية وهي للامبراطور. والسلطة البابوية أسمى من السلطة الامبراطورية ويجب أن تكون لها الكلمة العليا: ذلك لأن الدولة هي من عمل الإنسان، في حين أن الكنيسة هي من عمل الله، فالبابا هو ممثل الله على الأرض وهو خليفة القديس بطرس (الذي هو خليفة المسيح ومؤسس الكنيسة الأولى).

ومن العناصر الأساسية كذلك في الايديولوجيا البابوية القول بـ «مدينة الله» كمقابل لـ «المدينة الأرضية». وقد اشتهر القديس أغسطين بصياغة نظرية في الموضوع تبنتها البابوية، فقالت إن المسيح قد جاء لإعمار مدينة الله وبالتالي فإن التاريخ البشري قد صار بعد المسيح عبارة عن صراع بين المدينتين. غير أن ما كانت البابوية تسعى لتحقيقه في واقع الأمر هو تشييد دولة عالمية يكون البابا على قمتها. يقول مؤرخ أوروبي مختص: «إنه لما كانت الكنيسة مؤتمنة على الحقيقة ومعقلها الوحيد بوحي إلهي فقد كانت تسعى بإرشادات من البابوية لتوطيد الحقيقة في كل ناحية من نواحي الحياة ولتوجيه كل جهد بشري على نور المبدأ المسيحي. فالعلم والتربية والتجارة والأعمال والحرب والسلام تدور كلها حول فلكها، وبتطبيق المبدأ المسيحي يتحقق انتصار كبير في الحياة الإنسانية ويصبح قانون المسيح القانون الحي في الأرض. ذلك هو المطمح الكبير الذي أحيط بهالة من القدسية. فمدينة الله التي كان كبار باباوات القرون الوسطى يسعون لتحقيقها كانت مدينة في هذا العالم، بل فيه دون سواه...».

وقد ترسخ هذا الطموح إلى إقامة عالم موحد على رأسه البابا في وعي الجماهير المسيحية، فاستطاعت الكنيسة الكاثوليكية أن تستتبع جميع الطبقات وتبسط سلطانها على دول أوروبا ومؤسساتها، واستطاعت أن تدفع القبائل الأوروبية الشمالية الغازية وتوجه اندفاعة القوى الاقتصادية المتنامية، استطاعت أن تفعل ذلك «ضمن تيار الحروب الصليبية التي تعتبر أكبر مشروع مشترك قام به العالم المسيحي الموحد». وكما استطاعت البابوية أن تكرس مشروعها العالمي الهَيْمَني في وعي الجماهير المسيحية، استطاعت كذلك أن تؤثر به في رؤى المفكرين والفنانين. وكان دانتي من أبرز المفكرين الذين عبروا بوضوح كامل عن مشروع تحقيق عالم موحد يحكمه البابا والامبراطور باعتبارهما معاً وريثين للدولة الرومانية: البابا يمنح السلام والطمأنينة للنفوس، أما الامبراطور فيحقق السلام بين الجماعات والإمارات، ذلك - يقول دانتي - «لأن النذير السماوي الذي رَنَّ في أسماع الرعاة لم يبشر بثروة أو لذّات أو مراتب عظيمة أو حياة طويلة أو صحة أو جمال ولكنه كان نذير السلام، وكذلك أيضاً كانت تحية المسيح المنقذ للناس إذا قال «السلام لكم جميعاً».. وهذا السلام لا يتحقق في أرض الواقع إلا لسلطان الامبراطور».

يقول دانتي: «فإذا أردنا القضاء على الحروب وجميع أسبابها وجب أن تخضع الأرض بكاملها وكل شعوبها لأمير واحد يمتلك كل ما يحتاج إليه فلا تنشأ لديه رغبة في شيء

ليس عنده ويكون بوسعه حينئذ أن يجعل الملوك راضين بحدود ممالكهم فيخيم السلام». هذا من جهة، ومن جهة أخرى يقدم لنا دانتي تنظيراً دينياً لهذه الدولة العالمية ـ الأوروبية بطبيعة الحال ـ فيقول: «إن غاية الله هي أن تعكس جميع الأشياء مشابهتها له قدرَ ما تتمكن من ذلك الطبيعة الخاصة بكل منها... وينظم الجنس البشري على أفضل شكل ومن أجل أفضل غاية، عندما يسعى للتشبه بالله إلى أبعد حد ممكن. والجنس البشري يصبح قوى تشبه الله عندما يكون أقرب إلى الوحدة، لأن مبدأ الوحدة هو في جوهر الله وحده... ويصبح الجنس البشري واحداً عندما يتحد مع بعضه بعضاً» في إطار امبراطورية عالمية يملك فيها البابا أرواح الناس بينما يملك الامبراطور ـ الروماني الأوروبي ـ أجسادهم.

هذا «المشروع المستقبلي»، مشروع دولة عالمية تحكم البشر جميعاً، أرواحهم وأبدانهم، المشروع الذي عبر أول الأمر عن طموحات البابوية وأحلام أدباء وفنانين عاشوا تحت كنفها مستلهمين ايديولوجيتها، ستتبناه الفلسفة الأوروبية «العلمانية» وسيقوم بالتنظير له فلاسفة أوروبا كما سنرى. وإذا كان فلاسفة التاريخ «العلمانيون» سيسلكون في تقرير هذا المشروع مسلكاً فلسفياً عقلياً يجتهد في إخفاء خلفيته البابوية والتنكر لأصوله الدينية، فإن المؤسس الفعلي لفلسفة التاريخ في الثقافة الأوروبية لم يتنكر لتلك الأصول ولا لتلك الخلفية، بل بالعكس اعتمدهما اعتماداً صريحاً.. إنه الأسقف الفرنسي

الخطيب الشهير بوسويه (١٦٢٧ ـ ١٧٠٤)، مما يجعله مندرجاً بشكل صريح ضمن أولئك الذين تفتّح وعيهم داخل الايديولوجيا البابوية وطموحاتها العالمية.

ربط بوسويه بين «المستقبل الماضي» و«المستقبل الآتي» فقال إن التاريخ البشري بأسره يجري وفق نظام من السببية يتجه به نحو غاية معلومة. وهكذا فأحداث التاريخ رغم تنوعها وتعدد أصنافها ما هي في واقع الأمر سوى تجليات لإرادة الله التي تهيئ منذ بداية العالم لما سيتحقق في آخر الزمان: فالامبراطوريات تقوم وتسقط حسب مخطط إلهي، والناس يتصرفون بتأثير قوة تعلو عليهم، تدفعهم إلى تحقيق هذا المخطط الرامي إلى تشييد «المجتمع المقدس» الذي يضم البشرية جمعاء، مجتمع الكنيسة البابوية. أما الأديان الأخرى، غير الدين المسيحي اليهودي، فهي كلها ضلالات، ولقد ضل اليهود أنفسهم عندما رفضوا المسيح، ذلك لأن الله قد تجلى «مجسداً في المسيح» ليرشد الناس إلى «النهج الجديد» مانِحاً للتاريخ اتجاهه الصحيح، اتجاهه المسيحي. لقد أظهر المسيح للناس حقيقة الحياة المستقبلية وكشف لهم أن الصليب هو «الطريق إلى السماء»، وبذلك صارت الكنيسة عاملاً أساسياً في التاريخ، لا بل صانعة له، وكان النصر حليفها دوماً، وستظل منتصرة ظافرة لا تقهر إلى أن يتم انضواء البشر جميعاً تحت لوائها «وحينئذ تنتقل إلى السماء، إلى مقرها الحقيقي». وهكذا يبدو واضحاً أن فلسفة بوسويه التاريخية تقوم، كما أبرز ذلك مؤرخ

مختص، على فكرة «أن الإنسانية إنما خلقت من أجل الكنيسة»، إنها نفس المسلَّمة التي قامت عليها فلسفات التاريخ «العلمانية» مع تعديل بسيط يتمثل في إحلال كلمة «أوروبا» أو «الغرب» محل «الكنيسة». إن فلسفة التاريخ في الثقافة الأوروبية مبنية كلها فعلاً على هذه المسلمة، مسلمة «أن الإنسانية إنما خلقت من أجل أوروبا»، كما سنرى.

٥ ـ فلسفة التاريخ . . أو ايديولوجية المركزية الأوروبية

هكذا ربطت فلسفات التاريخ التي عرفت رواجاً واسعاً في أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بين «المستقبل الماضي» و«المستقبل الآتي» في صيرورة واحدة تبلغ قمتها وكمال سيرورتها في أوروبا، وهي لم تعمل في واقع الأمر إلا على استعادة المشروع البابوي بإنزاله من سماء العناية الإلهية إلى صيرورة التاريخ البشري.

رأينا كيف كرست الايديولوجيا البابوية في أوروبا القرون الوسطى فكرة إنشاء امبراطورية عالمية مستعملةً في ذلك استشرافات الدين المسيحي التي وظفتها بصورة جعلت منها فلسفة دينية وايديولوجيا سياسية يجمعهما اسم «اللاهوت». وقد يبدو لأول وهلة أن «السياسي» في هذا اللاهوت كان من أجل خدمة «الديني» وأن الامبراطورية العالمية التي نادت بها البابوية وعملت لها كانت من أجل نشر قيم الدين المسيحي السمحة، قيم الإخاء والمحبة.. غير أن ذلك لم يكن في واقع

الأمر سوى غطاء ديني لأهداف سياسية هي التي كانت تعمر الوعي واللاوعي في البابوية. ولقد كشف تطور الأوضاع في أوروبا عن حقيقة لا يمكن التستر عليها وهي أن «الديني» في الايديولوجيا البابوية إنما كان مسخراً لـ «السياسي» وأن الطموح إلى إنشاء دولة مسيحية عالمية تحت سلطة البابا لم يكن في الحقيقة سوى تعبير عن الرغبة الدفينة والجامحة في إحياء الامبراطورية الرومانية القديمة، الامبراطورية التي كرست حكم أوروبا للعالم قبل ظهور المسيحية وبعدها والتي بقي الحنين إليها، بعد انحلالها، قائماً في نفوس الأوروبيين طوال القرون الوسطى، وهو الحنين الذي عبّر عن نفسه بصورة ملموسة من خلال اسم «الامبراطورية الرومانية المقدسة» الذي أطلق على حكم الأسرة الكارولنجية التي كان من أبرز ملوكها شارلمان الشهير.

ومع قيام النهضة الأوروبية وظهور الدول القومية وما رافق ذلك من فصل الدولة عن الكنيسة وحصر مهام هذه في الجانب الروحي من حياة الناس، قامت فلسفات التاريخ لتحل محل الايديولوجيا البابوية، ولتكرس بخطاب فلسفي عقلي، يستغني عن الدين وأخلاقياته واستشرافاته الأخروية، رؤيةً جديدة للعالم، للتاريخ والمصير محورها أوروبا مكرسة هكذا ما ندعوه اليوم بـ «المركزية الأوروبية».

وكما رأينا قبل، فقد كان الناس في القرون القديمة

والوسطى ينظرون إلى «الآخرة» على أنها «المستقبل» الجدير بأن يُعِدَّ الإنسان له، كما رأينا كيف رهنت اليهودية هذا «المستقبل» - الخلاص بقيادتها للبشرية - ثم كيف ربطته البابوية بطموحها إلى تأسيس دولة عالمية تحت قيادتها. وكانت الفكرة المركزية في هذا «المشروع المستقبلي»، فكرة «الخلاص» تقوم على ثابت رئيسي وهي أن الدنيا محنة وامتحان وأن الإنسان يجر معه خطيئة آدم، الخطيئة التي تنتشر وتستشري بين ذرية آدم مع توالي العصور والأزمان. وهكذا فمع أن الزمن كان يُتصوَّر، في اليهودية كما في المسيحية، على شكل خطي متصاعد يسير بالإنسانية نحو «الخلاص» فإنه لم يكن ينظر إليه على أنه مسرح أو مجال لتحقيق «التقدم». فالتقدم كان دائماً في «ما تقدم» لا في «ما تأخر».. كان الاعتقاد السائد هو أن الأسلاف كانوا أكثر تقدماً وأحسن حالاً وأن كل يوم يمر إلا ويسجل خطوة على طريق التراجع والانحطاط.

وتأتي النهضة الأوروبية، ابتداء من القرن السادس عشر خاصة، وما تحقق فيها من كشوف علمية واستكشافات جغرافية ورواج تجاري، تأتي النهضة الأوروبية إذاً لتجعل الناس في أوروبا يعيشون «التقدم» ويلمسونه في حياتهم اليومية. ومع قيام الثورة الصناعية التي مكنت الإنسان الأوروبي من تسخير الطبيعة بكيفية متنامية مطردة، وما رافق ذلك من نمو اقتصادي وتحسن في الأحوال الاجتماعية، مع هذه التطورات التاريخية الحاسمة غدت فكرة «التقدم» ديدن الفكر الأوروبي خصوصاً

في القرن الثامن عشر قرن «الأنوار».

وهكذا حصل انقلاب جذري في نظرة الأوروبيين إلى الحياة: لقد أصبحوا ينظرون الآن إلى «المستقبل» على أنه شيء في يد الإنسان، على أنه في هذا العالم لا في عالم آخر، كما صاروا ينظرون إلى «التقدم» على أنه ما سيأتي وليس «ما تقدم»، على أنه حركة متنامية انطلقت من الماضي السحيق متجهة بدون كلل ولا انقطاع إلى المستقبل تماماً كما يسير النمو بالإنسان من الطفولة إلى الكهولة. وإذا كان أهل العلم والصناعة والتجارة قد انشغلوا انشغالاً عملياً بشق طريق «المستقبل» وتحقيق مزيد من «التقدم» فإن مفكرين آخرين، ومنهم فلاسفة مرموقون، قد اتجهوا إلى تفسير «التقدم» الذي حصل... إلى إعادة بناء تاريخ البشرية بالصورة التي تجعل التقدم الحاصل نتيجة لحركة التاريخ في الماضي ومقدمة لما سيحصل من تقدم أوسع وأعمق في المستقبل. وهنا، في هذا المجال بالذات، ستتحول «المركزية الأوروبية» من فكرة تؤسس ضمنياً وفعلياً الايديولوجيا البابوية، كما رأينا، إلى محور لتنظيرات فلسفية تجعل أوروبا المصبَّ الذي يجري نحوه نهر التاريخ بجميع ينابيعه وروافده، كما تجعل من التقدم الذي حصل ويحصل فيها الغاية التي يرمي التاريخ إلى تحقيقها. وقد وظّف أولئك الفلاسفة في تقرير ذلك لا مقولة «شعب الله المختار»، ولا فكرة «العناية الإلهية»، ولا أية قضية دينية أخرى، بل لقد استندوا في فلسفاتهم التاريخية إلى هذا العامل أو ذاك من العوامل الطبيعية التي اعتبروها تفعل

فعلها بصورة آلية وحتمية. . وهذه أمثلة.

كان الفيلسوف الألماني كانط ربما أول من نادى بأن التاريخ يصبح ذا معنى إذا نُظر إليه كتقدم مستمر، الشيء الذي يعني أن هذا التقدم قد بلغ أوجه في أوروبا، وفي علم نيوتن خاصة، العلم الذي استلهم منه كانط فلسفته. وكما هو معروف فقد صاغ نيوتن جميع قوانين الحركة بمختلف أشكالها في قانون عام، قانون الجاذبية العامة، ويأتي كانط وفلاسفة التاريخ ليجعلوا من فكرة «التقدم» القانون العام الذي يحكم حركة التاريخ التي يجب أن تؤدي في نظر كانط إلى قيام دولة عالمية واحدة أو جمعية دول يتحقق بها السلام على الأرض. ويقوم هاردر مواطن كانط ومعاصره ليعطي مضموناً مشخصاً لهذا «القانون»، قانون «التقدم» العام، فيذهب إلى أن الشعوب هي، على اختلاف أجناسها، أعضاء في مجموعة أكبر، وهي ليست سوى لحظات في تطور البشرية، التطور الذي يقوم فيه الوسط الطبيعي بدور العنصر الحاسم والمحدد الفاعل. وبما أن أوروبا ـ في نظره ـ هي أطيب وسط طبيعي على وجه الأرض لما لها من خصائص جغرافية ومناخية فإن أطيب جنس بشري إنما ظهر فيها، ولذلك فهي وحدها مسرح الحضارة الإنسانية بأدق معنى للكلمة، الحضارة التي يتحقق فيها وحدها «التقدم»، ذلك أن الحضارات القديمة كحضارة الصين والهند وغيرها لم تعرف أيّ تقدم تاريخي يذكر، إذ كل شيء فيها كان «ثابتاً»، وما حصل فيها من تغيرات لم يكن يسفر عن أيّ تقدم

بل إنما كانت أشبه بحركة في نفس المكان، وذلك بالعكس من أوروبا التي هي موطن التقدم والحركة التاريخية المتنامية. ويبرر هاردر هذا الامتياز الذي خص به أوروبا بكونه من فعل الطبيعة: لأنه كما تميزت الكائنات الحية من بين كل الموجودات الأخرى وكما تميز الحيوان عن النبات والإنسان عن الحيوان، فإن أوروبا تميزت عن غيرها من البلدان بالحضارة والتقدم.

وينحو منتسكيو نفس المنحى فيعتبر العامل الجغرافي الأساس لكل تقدم، فيقرر أن «الجنوب» هو موطن الكسل بسبب الحرارة السائدة فيه وأن «الشمال» هو موطن العمل والنشاط بدافع البرودة. وهكذا ففي الهند مثلاً، وهي من الجنوب، نجد المناظر الطبيعية مع الحرارة والرطوبة تسلب الهنود عقولهم وشجاعتهم وتجنح بهم نحو الخرافة والاستكانة والاستسلام. أما مناظر أوروبا وهي بسيطة وجافة جفاف البرد والثلج فهي لم تبعث في الناس لا الخوف ولا الرهبة، بل بالعكس خلقت فيهم الميل إلى السيطرة على الطبيعة بدل عبادتها. ولذلك يرى منتسكيو أنه مِنْ قَدَرِ الشعوب الجنوبية أن تغزوها الشعوب الشمالية باستمرار وأن من الطبيعي أن يكون العبيد من الجنوب والسادة من الشمال... ويمعن غرانت في تفصيل القول في هذا الاتجاه فيركز على العرق والسلالة ويقرر أن الجنس الشمالي ـ ويقصد الألمان المنحدرين من أصل بلطيقي والأنغلوسكسونيين الشماليين ـ هو حامل الحضارة والتقدم. أما الحضارات الآسيوية فإنما تدين بوجودها لسكان شمال افريقيا

وهجراتهم وغزواتهم: لقد غزا الأوروبيون الشماليون الهند ـ كما يقول ـ فنقلوا إليها اللغة السنسكريتية فأصبحت لغتهم فرعاً أوروبياً وجزءاً من اللغات الهندوأوروبية، كما أقاموا في الهند الطبقات لتحريم الاختلاط بأهل البلد حتى لا يختلط عرقهم ويفقد دمهم نقاوته. وغزت شعوب الشمال كذلك كلاً من آسيا الصغرى وفارس واليونان وإيطاليا وأسسوا فيها الحضارة. ويشتهر جوبينو بالتفسير العرقي للتاريخ إذ يرى أن كل الاختراعات في الفن والعلم وكل مظاهر الحضارة هي من عمل الجنس الآري الأبيض، ثم يأتي شامبرلن ليقرر أن التاريخ الصحيح إنما يبدأ في اللحظة التي قبض فيها الألمان بيد قوية على ميراث القدماء (النازية). ولم تكن هذه الآراء مجرد خواطر تنشر في مقالات أو هواجس تذاع في خطب، بل لقد كانت تنظيرات تؤسس نفسها على استقراءات من «التاريخ»، تنظيرات ملأت مجلدات عديدة وصفحات مجلات متنوعة انتشرت في أوروبا فشكلت وعي الناس هناك وأطّرت رؤيتهم لأنفسهم.

وتبلغ فلسفة التاريخ قمتها مع هيغل الذي قرر بأسلوب تجريدي جدلي وبضباب فلسفي أن التاريخ بأجمعه هو عبارة عن مسيرة «الروح» في تطورها ونموها، روح الشعوب وروح الحضارات التي تنتقل في مسيرتها تلك من مرحلة تكون فيها لاواعية كحال الجماعات الإنسانية الأولى إلى مرحلة بداية الوعي بالذات، ومنها إلى مرحلة تمام الوعي والحرية، مرحلة الحضارة الأوروبية. المرحلة الأولى عرفها الشرق حيث طغى

الاستبداد، ولم يكن فيها سوى شخص واحد حر هو الحاكم وهي تمثل طفولة الإنسانية، أما المرحلة الثانية فهي العصر اليوناني الروماني الذي كان فيه بعض الناس أحراراً، وكان الحكم فيه لفئة من «المواطنين» كما في أثينا، أو لجماعة من الأرستقراطية كما في روما، وتمثل هذه المرحلة شباب الإنسانية. ثم جاءت المرحلة الحديثة التي أصبحت فيها «الروح» على تمام الوعي بحريتها، هذه الحرية التي تنظمها الدولة الجرمانية، لا بل الملكية البروسية التي «ينعم» فيها جميع الأفراد بالحرية من حيث إنهم راضون عن حكمها... وتلك هي مرحلة النضج والكمال، المرحلة التي غدت فيها الدولة البروسية الجرمانية تجسيداً للمطلق وتشخيصاً كاملاً للروح، أعني لغاية التاريخ، كما يقول هيغل نفسه.

وهكذا ربطت فلسفات التاريخ التي عرفت رواجاً واسعاً في أوروبا، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بين «المستقبل الماضي» و«المستقبل الآتي» في صيرورة واحدة تبلغ قمتها وكمال سيرورتها في أوروبا، وهي لم تعمل في واقع الأمر إلا على استعادة المشروع البابوي بإنزاله من سماء العناية الإلهية إلى صيرورة التاريخ البشري مع الإفصاح عن مضمونه العنصري القومي بربطه بأوروبا عامة وشعوب الشمال خاصة. وهكذا ترسخت في الوعي الأوروبي ظاهرة التمركز حول الذات، فصار ينظر إلى أوروبا على أنها وحدها «الأنا» أما باقي العالم فمجرد «آخر» موضوع لها.. ولم يفلت من توجيه وتأطير

هذه المركزية الأوروبية أي فيلسوف أو مفكر، وحتى ماركس الذي نادى بـ «أممية» الطبقة العاملة وكفاحها ضد مستغليها، «أيها العمال في جميع أنحاء العالم اتحدوا»، حتى ماركس الذي شجب الاستعمار البريطاني للهند على عهده لم يتردد في القول إن هذا الاستعمار المدمر ليس إلا وسيلة يستعملها «التاريخ» للانتقال بوعي الشعوب المستعمرة وبواقعها الاجتماعي الحضاري إلى درجة أعلى، مشيراً على الطبقة العاملة غير الأوروبية بالتضامن مع العمال الأوروبيين - بدل الانشغال بمقاومة الاستعمار - لأن انتصار البروليتاريا الأوروبية سيكون في ذات الوقت «تحريراً» للعمال في جميع أنحاء العالم.

هذه المركزية الأوروبية التي كرستها الفلسفات التي ذكرنا، من خلال إعادة بناء «التاريخ» البشري ومحورته على أوروبا، سيكرسها الاستشراق تكريساً بالتحرك على الوجه الآخر من العملة، إذ سيشيد لأوروبا ثقافة كاملة عن «الشرق» تجعله «الآخر» بالنسبة إليها، لا «الآخر» الند، بل «الآخر» الأدنى الجامد المنحط المتخلف، كما سنرى في البحث التالي.

٦ ـ الاستشراق.. إقصاء للشرق وبناء للغرب

هذه الأنواع من الإقصاء للشرق من طرف الغرب بهدف التعرف إلى ذاته وبناء هويته وأناه كان مصحوباً بعمليات استعادة لذلك الشرق نفسه كموضوع للغرب، موضوع تجب معرفته للتمكن من السيطرة عليه.

رأينا كيف عملت فلسفة التاريخ على إعادة بناء «الأنا» الأوروبي بصورة تجعل تاريخ البشرية كله يقيم الدليل على أن أوروبا الحديثة هي «أرض التاريخ المختارة» وشعبها هو «شعب التاريخ المختار» ومصيرها محط «العناية التاريخية».. لقد أحَلَّ فلاسفة التاريخ في أوروبا القرن الثامن عشر والتاسع عشر «التاريخ» محل «الله» في الايديولوجيا البابوية فاحتكروا «التاريخ» لأوروبا وحدها تماماً مثلما احتكرت البابوية «العناية الإلهية» لأتباعها وحدهم دون غيرهم.

غير أنه لما كان الوعي بالذات ـ في الثقافة الأوروبية خاصة ـ إنما يتم عبر «الآخر»، فإن بناء «الأنا» الأوروبي سيظل عملية ناقصة ما لم تكملها عملية أخرى ضرورية، هي

عملية تفكيك «الآخر»، عملية سلبه أناه وإقصائه وتحويله إلى مجرد موضوع.. تلك هي المهمة التي قام بها ما يعرف بـ «الاستشراق» وهو ذلك النوع من المعرفة التي شيدها الغرب لنفسه عن الشرق بوصفه «الآخر» الذي لا بد من عزله وتمييزه ليصبح في الامكان بناء «الأنا» الأوروبي كذات وحيدة، كل ما عداها موضوع لها. إن الاستشراق إذاً، هو الوجه الآخر لفلسفة التاريخ، الوجه المكمل ولكن الضروري ضرورة إحدى اليدين للأخرى في عملية التصفيق. إنه بدون وضع الاستشراق في مكانه هذا من الفكر الأوروبي الحديث ستبقى أطروحاتنا حوله ناقصة وغير مؤسسة.

بعد هذا التوضيح لمنزلة الاستشراق في الفكر الأوروبي، نعرض للكيفية التي سلكها العقل الأوروبي - بواسطته - لاستكمال بناء أناه، مستعيدين بعض النصوص التي بنى عليها أدوارد سعيد تحليلاته النقدية في كتابه **الاستشراق** الذي لم ينل ما يستحق من اهتمام في أوساط المثقفين العرب لأسباب سيتضح بعضها في آخر هذا البحث.

لجأ المستشرقون في بنائهم لـ «الأنا» الأوروبي إلى جملة من عمليات العزل والإقصاء لـ «الآخر»: الشرق. وفيما يلي نماذج وأمثلة:

- **الاقصاء الجغرافي**: «الشرق» في الخطاب الاستشراقي ليس مصطلحاً جغرافياً يقال بالإضافة والنسبة كما نقول:

الصين شرق بالنسبة إلى فارس وأوروبا شرق بالنسبة إلى أمريكا، وهذه شرق بالنسبة إلى الصين والصين غرب بالنسبة إليها. . كلا، إن «الشرق» في الخطاب الأوروبي مكان ثابت، والنسبة فيه تقع داخله وتتحدد بالعلاقة مع أوروبا، فهذا شرق أدنى وذلك شرق أوسط وذاك شرق أقصى. وهذا التثبيت المكاني للآخر/ الشرق هو عملية إقصاء له، إنه هناك دائماً. . في مقابل «الغرب»، وبالتالي فتثبيته هناك ضروري لتثبيت الأنا/ الغرب هنا في أوروبا وأمريكا.

ـ **الاقصاء العرقي**: الشرق تسكنه شعوب «أخرى»، شعوب سامية، بينما شعوب أوروبا شيء آخر: شعوب آرية. العرق الآري أو ما يسمونه بالسلالة الهندوأوروبية ـ التي لا دليل لديهم على وجودها إلا بعض التشابه بين لغة الهند القديمة وبعض اللغات الأوروبية ـ هو ذلك الذي تنتمي إليه شعوب «الشمال» التي جعلت منها فلسفة التاريخ، كما رأينا في البحث السابق، شعوباً ممتازة هي وحدها صاحبة الحضارة والتقدم. . أما العرق السامي، فهو كما يقول الفيلسوف الفرنسي المشهور إرنست رينان، عرق ناقص غير مكتمل، منزلته بالنسبة إلى العرق الآري «كمنزلة الخطاطة التي يرسمها الفنان بقلم الرصاص بالنسبة إلى اللوحة الفنية المكتملة»، وبعبارة أخرى، يفتقر العرق السامي إلى ما يسميه رينان بـ «التنوع والامتلاء والخصوبة، أي إلى الأمور التي هي شرط الكمال». ثم يضيف قائلاً: «لقد عرفت الأمم السامية ازدهاراً

في عمرها المبكر ولكنها لم تستطع بعد ذلك قط بلوغ النضج، مثلها مثل أناس ليس لديهم إلا قدرة محدودة على الإبداع ولذلك تراهم بعد طفولتهم الرشيقة ضعافاً...»، لا يقوون على شيء.. وبالتالي لا مكانة لهم في التاريخ.

ـ **الاقصاء العقلي**: الشرقيون ذوو عقول أدنى مرتبة من عقول الأوروبيين. يقول كرومر: «الأوروبي ذو محاكمة عقلية دقيقة، وتقديره للحقائق خال من أيّ التباس وهو منطقي مطبوع رغم أنه قد لا يكون درس المنطق... أما عقل الشرقي فهو، على النقيض، مثل شوارع مدنه الجميلة مظهرياً، يفتقر بشكل بارز إلى التناظر ومحاكمته العقلية من طبيعة مهلهلة إلى أقصى درجة». ويؤكد رينان هذا الحكم فيقول: «ليس لنا أن نلتمس عند العرق السامي أبحاثاً في الفلسفة فلم تكن الفلسفة عندهم سوى مجرد اقتباس مجدب ومقلد للفلسفة اليونانية... ومن الخطأ في استعمال الألفاظ أن نطلق على الفلسفة اليونانية المنقولة إلى العربية عبارة «فلسفة عربية»... فكل ما في الأمر أنها مكتوبة بلغة عربية». وهذا الحكم الذي أصدره كل من اللورد كرومر الانكليزي والفيلسوف رينان الفرنسي في القرن الماضي يؤكده المستشرق المشهور هاملتون غيب في أواسط هذا القرن، القرن العشرين فيقول: «صحيح أنه وجد بين الشعوب الإسلامية عظماء وأن بعضهم كانوا عرباً، غير أنهم كانوا استثناءات نادرة. فالعقل العربي سواء في علاقته بالعالم الخارجي أو في علاقته بالعمليات الفكرية يعجز عن أن يطرح

شعوره الجارف الحاد بانفصالية الأحداث المحسوسة وفرديتها، وهذا بالذات، فيما اعتقد، أحد العوامل الرئيسية التي تكمن وراء ظاهرة فقدان الحس بالقانون التي اعتبرها الأستاذ ماكدونالد فرقاً مميزاً في الشرقي، وهذا أيضاً ما يوضح نفور المسلمين من العمليات الفكرية العقلانية».

ـ **الاقصاء الحضاري**: يتعلق الأمر بالعرب والإسلام خاصة. فالإسلام، عندهم، عدو الحضارة، وبالتالي عدو الغرب، ومن أجل قهر هذا العدو كانت الحروب الصليبية. يقول شاتوبريان الأديب الفرنسي: «لم تدُر الحروب الصليبية من أجل انقاذ كنيسة القيامة وحسب، بل دارت حول معرفة من الذي سينتصر على هذه الأرض وهل سيكون النصر حليف ذلك المذهب الديني ـ الإسلام ـ عدو الحضارة والمكرس باستمرار للجهل والطغيان والعبودية، أم أن النصر سيكون حليف دينٍ عمل على إيقاظ عبقرية الزمن العتيد الحكيم في نفوس البشر وعلى إلغاء العبودية ونشر الحرية التي لا يعرف عنها الشرقيون شيئاً»، ذلك أنه على النقيض من الأمم الغربية التي برهنت ـ في نظره ـ منذ ظهورها على مسرح التاريخ عن قدرتها على ممارسة الحكم الذاتي فإن «تاريخ الشرقيين بأكمله لم يعرف إلا الاستبداد، فكل القرون العظيمة التي مرت على الشرقيين... انقرضت في ظل الطغيان، ظل الحكم المطلق». ذلك ما أكده اللورد بلفور من جانبه تبريراً لحكم بريطانيا للشرق حكماً مطلقاً إذ يقول: «أهو خير لهذه الأمم... أن نقوم نحن بممارسة هذا النمط من

الحكم المطلق عليها؟» ثم يجيب: «في ظني أن ذلك خير، وفي ظني أيضاً أن التجربة تُظهر أنهم في ظل هذا النمط ـ من الحكم البريطاني المطلق ـ عرفوا حكومة أفضل بمراحل مما عرفوه خلال تاريخهم الطويل كله».

هذه الأنواع من الإقصاء لـ «الشرق» من طرف الغرب كانت من أجل أن يتعرف هذا الأخير إلى ذاته ويبني أناه. ولكن الإقصاء كان سبيلاً أيضاً إلى «استعادة» ذلك «الشرق» نفسه كموضوع للغرب، موضوع لا بد من معرفته كي تتأتى السيطرة عليه. ومع أن الاستشراق قد جعل مهمته الرئيسية، إن لم تكن الوحيدة، هي معرفة الشرق، وذلك منذ قيامه في القرن الثامن عشر، فإن حاجة الغرب إلى معرفة الشرق بقيت قائمة تتجدد باستمرار. فهذا سلفان ليفي مثلاً، وهو رئيس الجمعية الآسيوية بباريس وأستاذ اللغة السنسكريتية في كوليج دوفرانس، يلح، سنة ١٩٢٥، على ضرورة معرفة الشرق فيقول: «إن واجبنا أن نفهم الحضارة الشرقية، والمشكلة الإنسانوية التي تكمن، على صعيد فكري، في القيام بجهد متعاطف ذكي لفهم الحضارات الأجنبية، في أشكالها الماضية والمستقبلية معاً، هي مشكلة مطروحة علينا نحن الفرنسيين على التحديد... بشكل عملي فيما يتعلق بمستعمراتنا الآسيوية العظيمة... لقد أخذنا على عاتقنا مسؤولية التدخل في تطورهم... وبسبب الحق الذي يمنحنا إياه تفوقنا فقد وضعنا جميع تقاليدهم الأصلية المحلية موضع سؤال».

ذلك ما يؤكده المستشرق الانكليزي المعروف هاملتون غيب إذ يقول سنة ١٩٥١ : «لم يعد في وسعنا أن نتوقع من شعوب آسيا وافريقيا أن تأتي إلينا ونتعلم منها، بينما نسترخي نحن في أماكننا، بل ينبغي أن نتعلم عنهم من أجل أن نتعلم كيف نتعامل معهم. . . .» أي كيف نُحكم سيطرتنا عليهم. في هذا الإطار يدخل اهتمام المستشرقين بالأدب العربي والفقه الإسلامي والفلسفة الإسلامية فضلاً عن اللغة العربية، فلم يكن ذلك الاهتمام لذات المعرفة كمعرفة مجردة بل كان من أجل الفهم بغرض إحكام السيطرة. وهكذا يقرر هيرغرونغ منذ عام ١٨٩٩ أهمية الاطلاع على الفقه الإسلامي لأغراض عملية، إذ «كلما ازدادت العلاقة بين أوروبا والشرق المسلم حميمية وكلما ازداد عدد الدول الإسلامية التي تدخل تحت سلطان أوروبا كلما ازدادت بالنسبة إلينا نحن الأوروبيين أهمية أن نصبح أكثر ألفة ومعرفة بالحياة الفكرية والفقه الديني والخلقية المثالية للإسلام». وكذلك الشأن بالنسبة إلى اهتمام المستشرقين بالأدب العربي، فبعد أن بدأ الاهتمام به عند الألمان الذين استلهموا منه في كتاباتهم الرومانسية أصبح الاطلاع عليه ضرورة عملية، وسيلة لاكتساب فهم جديد عن الشرق، وأيضاً لإعادة بناء الأنا الأوروبي.

وإذا كان الاستشراق التقليدي قد اعتمد أول الأمر على الاحتكاك بالشرق نفسه، بتعلم لغاته ودراسة تراثه وتقاليده، فإن الغرب لم يعد اليوم في حاجة إلى بذل مثل هذا المجهود.

فلقد تكونت في الشرق نفسه نخب تقوم للغرب بما يريد، سواء في مراكز الدراسات الشرقية في أوروبا وأمريكا أو في مراكز مماثلة أنشئت في عدد من العواصم العربية. وهكذا تحققت رغبة ذلك الطبيب الفرنسي موريس بريس الذي سجل في رحلته عبر الشرق الأدنى عام ١٩١٤ ما يلي: «كيف نستطيع أن نشكّل لأنفسنا نخبة فكرية نقدر على العمل معها وتتألف من شرقيين لن يكونوا قد اقتلعوا من جذورهم، شرقيين يستمرون في الارتقاء تبعاً لمعاييرهم الخاصة وتظل تخترقهم تقاليد العائلة ويشكلون هكذا رباطاً بيننا وبين جماهير السكان الأصليين؟ كيف سنخلق علاقات بهدف تمهيد الطريق لاتفاقات ومعاهدات ستكون هي الشكل المرغوب فيه لمستقبلنا السياسي في الشرق؟».

لم يعد الغرب اليوم يلقي مثل هذه الأسئلة، فالنخب التي تقوم بهذا الدور ماضية في إرواء ظمأ الغرب إلى معرفة الشرق ومواصلة إحكام السيطرة عليه. ذلك هو «الاستشراق» الذي يقوم به بعض أبناء الشرق للغرب والذي أزال الستار عنه إدوارد سعيد في كتابه. مفهوم إذاً أن لا يحظى هذا الكتاب بترحيب مثل هذه النخب. إنه الاختراق الثقافي الذي يتواصل الآن بشمولية أكبر وبوسائل فنية تقنية أدق وأخطر، «الاختراق الثقافي» الذي سننتقل إلى تفصيل القول فيه بعد إطلالة سريعة على البحوث السابقة لاستخلاص ما يجب استخلاصه من نتائج.

٧ ـ الأنا والآخر.. والذاكرة الثقافية

وسنكون مخطئين إذا نحن اعتقدنا أن الغرب قد تحرر من تلك الخلفيات الثقافية الدينية التي كانت توجه فلاسفة التاريخ والمستشرقين وأنه الآن غرب علماني خالص، عقلاني براغماتي لا غير.

كيف نفكر في مستقبلنا؟

لعل البحوث السابقة قد أوضحت بما فيه الكفاية أن سؤالنا هذا سؤال غير مستقل، سؤال يلاحقه ويطارده سؤالان منافسان مناقضان هما: كيف تفكر اليهودية الصهيونية ـ إسرائيل ـ في مستقبلها؟ وكيف يفكر الغرب، وريث الامبراطورية الرومانية والايديولوجيا البابوية، في مستقبله؟ ومنافسة هذين السؤالين لسؤالنا لا تؤطرها فقط ولا تحركها فقط المصالح الاقتصادية والاستراتيجية المعاصرة التي أفرزتها الحضارة الأوروبية الحديثة، بل تؤسسها أيضاً ذاكرة ثقافية دينية تلغي «الآخر» ولا تعترف به ولا تتعامل معه إلا كموضوع لها، كما بيّنا في البحوث السابقة.

ومع أن الإسلام والمسلمين (أفراداً ودولاً) يعترفون باليهودية والمسيحية كديانتين سماويتين، مما يعني أن الإسلام لا يلغي «الآخر» إلغاء تاماً كما تفعل اليهودية والبابوية - باستثناء المشركين العرب، وقد انقرضوا - فإن غزوات المسلمين وفتوحاتهم لكثير من المناطق التي كانت جزءاً من الامبراطورية الرومانية، الشرقية والغربية، كالشام ومصر وشمال افريقيا والأندلس، ثم بلاد البلقان على عهد العثمانيين، إن هذه الفتوحات مع ما رافقها أو جاء بعدها من انتشارٍ للإسلام بمجرد الدعوة والتجارة والطرق الصوفية في آسيا وافريقيا، كل ذلك جعل من الـ «نحن» العرب والمسلمين في ذاكرة الغرب ذلك «الآخر» الذي نافسه على ماضيه، وبالتالي الطرف الخصم الذي يستحضره، بوعي أو بدون وعي، كلما فكر في مشروع مستقبله. لقد رأينا في البحث السابق كيف كان الغرب في القرنين الماضيين يفكر في مستقبله من خلال «الاستشراق»، أي من خلال اتخاذ «الشرق» موضوعاً له، مجالاً لممارسة نفوذه وهيمنته اقتصادياً وسياسياً وثقافياً.

وسنكون مخطئين إذا نحن اعتقدنا أن الغرب قد تحرر من تلك الخلفيات الثقافية الدينية التي كانت توجه فلاسفة التاريخ والمستشرقين وأنه الآن غرب علماني خالص، عقلاني براغماتي لا غير، سنكون مخطئين إذا نحن جرّدنا الغرب من ذاكرته الثقافية الدينية، ذلك لأنه إذا كانت هذه الذاكرة تفعل بصورة واعية في الكنسيين والمتطرفين العنصريين في كل من أوروبا

وأمريكا فهي تفعل كذلك بصورة لاواعية في العلمانيين والليبراليين، وهي تميط اللثام عن نفسها بين حين وآخر من خلال ردود فعل معينة، غير مراقبة. وفيما يلي أمثلة توضح كيف أن الذاكرة الثقافية الدينية الأوروبية ما زالت تمارس فعلها في تفكير الصحفيين والمحللين وصناع السياسة من الليبراليين العلمانيين في الغرب.

سنغض الطرف عمّا لا يحصى من الصور والعناوين التي تزخر بها الصحف والمجلات الأوروبية والأمريكية، وسنقتصر على الإشارة إلى صورة واحدة هي تلك التي حلت بها مجلة **التايم** غلاف عددها المؤرخ في ١٥ حزيران/ يونيو ١٩٩٢: صورة مأذنة مسجد بجانبها بندقية رشاشة في مثل حجمها، وفي أسفل الغلاف، تحت البندقية مباشرة العبارة التالية: «إسلام.. هل ينبغي للعالم أن يخاف؟». وقد لا نحتاج إلى بيان مضمون هذه الصورة غير أنه لا بد من الإشارة إلى جزئية صغيرة وهي جعل الإسلام في طرف و«العالم» في طرف آخر، وكأن الإسلام خارج عن العالم أو كأن العالم هو الغرب بمفرده. ومع أن المقالات المنشورة في هذا العدد والمخصصة للحركات الإسلامية الأصولية مكتوبة بخطاب هادئ في الجملة، غير متحامل ولا متشنج، فإن كاتب إحدى المقالات تفلت منه العبارة التالية، إذ يقول في ص ٢١ من العدد المذكور: «على أنه إذا كان المسلمون اليوم يرون أنفسهم قد تعرضوا لتدخل الغرب ـ خلال مرحلة الاستعمار ـ فإن

المسيحية هي التي كانت طوال معظم تاريخهم موضوعاً لمحاصرتهم. فخلال قرن من وفاة نبيهم غزوا إسبانيا ودقوا على أبواب فرنسا، وقد أوقف زحفهم شارل مارتيل والد الامبراطور الفرنسي شارلمان في معركة تور. وفي سنة ١٤٥٣ احتل الأتراك العثمانيون القسطنطينية وتقدموا زاحفين على البلقان في اتجاه الباب الخلفي لأوروبا، وقد أوقف هذا الزحف، في نهاية الأمر، حصارهم الفاشل لفينا عام ١٦٨٣»، ثم يضيف الكاتب قائلاً: «وهكذا فعلى الرغم من أن تاريخ المسلمين تاريخ إمبريالي فإنهم يركزون بصورة رئيسية على القرنين الأخيرين اللذين تميزا بتفوق القوى الأوروبية تكنولوجيا وسلاحاً».

هل نحتاج إلى إبراز مدى حضور الذاكرة التاريخية الدينية في هذا النوع من الخطاب الصحفي التحليلي «المحايد». لننتقل إلى مثال آخر ويتعلق هذه المرة بتحليل استراتيجي يتناول «السياسة الواقعية في العالم الجديد» نشرته مجلة **انترناشنل أفيرز** في عددها الصادر بتاريخ ٣ تموز/ يوليو ١٩٩١ حيث يحاول كاتبه استشفاف القوى التي سيواجهها الغرب في القرن الحادي والعشرين بعد انهيار الشيوعية، فيقول: «... والتصادم بين الهويات الحضارية أوضح ما يكون بين الغرب والإسلام. وهذا الأمر يتصل جزئياً بالتعارض بين القيم العلمانية والدينية، وجزئياً بالتنافس التاريخي بين المسيحية والإسلام، وجزئياً بالغيرة من القوة الغربية، وجزئياً بالسخط الناشئ في عصر

ما بعد الاستعمار، وجزئياً بالمرارة والمهانة الناشئين عن المقارنة المكدرة بين إنجازات الحضارتين الإسلامية والغربية خلال القرنين الماضيين»، ثم يضيف: «... وفي حالة الإسلام يضاعف هذا الخطر الجوار الجغرافي والعداء التاريخي وكذلك الدور السياسي الصريح الذي يلعبه الإسلام في حياة أتباعه. ويزيد من أهمية هذا التنافس مع الغرب أن الإسلام نفسه ما زال هوية جماعية قوية وآخذة في الانتشار». ثم يخلص الكاتب إلى القول: «ومن شأن حرب باردة اجتماعية مع الإسلام أن تعزز الهوية الأوروبية من جميع نواحيها في هذا الوقت الحاسم في عملية الوحدة الأوروبية»، ويضيف: **«لكل هذه الأسباب وغيرها ربما يوجد رأي واسع الانتشار في الغرب، ليس على استعداد فحسب لتأييد حرب باردة اجتماعية على الإسلام، بل وللأخذ بسياسات تشجع على ذلك»**.

لنكتف بهذين المثالين ولننشر إلى أن ما يقال اليوم في الغرب عن الإسلام كان يقال بالأمس عن القومية العربية. فالغرب لا يفرق بين العرب والمسلمين، لا في ذاكرته الثقافية الدينية التاريخية، ولا في رؤيته الحالية لمصالحه ومجال هيمنته.

يبقى بعد هذا أن نقول إن ذاكرتنا التاريخية الثقافية والدينية حاضرة هي الأخرى في تفكيرنا كلما اتجهنا بأنظارنا إلى المستقبل: فمنا من لا يرى المستقبل إلا في الماضي، ومنا من يراه رؤية مدعومة بجانب من جوانب تاريخنا، وقليل منا

من يفكر فيه بدون ذاكرة تاريخية عربية إسلامية. وإذا نحن غضضنا الطرف عن الشعارات المغالية والعبارات المتطرفة في خطابنا، كما غضضنا الطرف من قبل عن مثيلاتها في الخطاب الصهيوني والأوروبي، فإنه يبقى مع ذلك فارق أساسي بيننا وبين الغرب في هذا المجال: فالغرب ومعه الصهيونية ربيبته عندما يستحضرنا في مشاريعه المستقبلية يتخذنا موضوعاً له، يلغينا كذاتٍ لها حق المنافسة له. أما نحن فحضور الغرب في مشاريعنا المستقبلية حضور مزدوج: نحن نستحضره كخصم نخشاه وفي ذات الوقت كمثال ونموذج يفرض علينا الاقتداء به بشكل من الأشكال، على الأقل في مجال العلم والتكنولوجيا. إنه «الآخر» الذي تشعر «الأنا» أنه يلغيها، ولكنه في نفس الوقت «المثال» الذي لا تستطيع «الأنا» أن تفكر في مستقبلها بدون الارتباط به نوعاً من الارتباط.

ونعود إلى سؤالنا: كيف نفكر في مستقبلنا؟ ونجيب أنه لا بد من استحضار هذه البنية من العلاقات المعقدة التي تقوم بيننا وبين الغرب والصهيونية والتي يتداخل فيها الماضي والحاضر والمستقبل ويتشابك فيها الثقافي بالسياسي بالديني. إنها البنية اللاشعورية التي تؤسس ما يسمى اليوم بـ «النظام العالمي»، هذا النظام الذي سنرتكب خطأ جسيماً إذا نحن تعاملنا معه، تفكيراً وممارسة، بمعزل عن تلك البنية اللاشعورية التي تؤسسه وتوجهه وتفرض وجودها عليه، والتي تعبر عن نفسها، عن ميولها و«رغباتها» الدفينة، في الظاهرة

الشاملة التي تطبع عصرنا بوصفها سلاح القوى الكبرى للهيمنة على المستقبل، مستقبل البشرية جمعاء.. ظاهرة الاختراق الثقافي على الصعيد العالمي، التي ستكون موضوع البحوث التالية.

٨ ـ العرب: موقع استراتيجي وبترول

لقد أكدنا هنا على هذه البديهية تنبيهاً للغافلين من العرب ـ حكاماً وكتاباً وتجاراً ـ الذين تذهب بهم الغفلة والسذاجة وحسن النية إلى حد الاعتقاد في أن الغرب سينحاز إلى العرب ويتصادق معهم ويأخذ بيدهم إذا هم عرفوا كيف يبرهنون له على أنهم راغبون في صداقته بالفعل...

أبرزنا في البحوث السابقة كيف أن الذاكرة الثقافية التي تحدد، بصورة أو بأخرى، تفكير اليهودية الصهيونية والامبريالية الغربية في «المستقبل»، تجعل من العرب والمسلمين ذلك «الآخر» الخصم التاريخي الذي نافسهما في الماضي والذي هو مرشح اليوم أكثر من غيره ليكون «العدو» في المستقبل. وإذا كنا قد تتبعنا مراحل تكوّن هذه الذاكرة الثقافية، الصهيونية الأوروبية، وتطورّها ـ ولا بد من التذكير مرة أخرى بأن الفكر الغربي اليوم يجمع بين الاثنين ويصف حضارته بأنها حضارة يهودية/ مسيحية (Judéo - chrétienne) ـ وإذا كنا قد أبرزنا

جنوح هذه الذاكرة إلى إلغاء «الآخر» وممارسة امبريالية عالمية على التاريخ، فإن ذلك لا يعني أننا نعتقد أن صانعي السياسة في أوروبا وأمريكا يصدرون فقط في تخطيطاتهم عن هذه الذاكرة. كلا، إن السياسة، سواء تعلق الأمر بالتصرف داخلياً أو باتخاذ موقف إزاء «الآخر»، توجهها وتحكمها المصالح العاجلة والآجلة. غير أن القرار السياسي يحتاج في كلتا الحالتين إلى إرادة مصممة وإلى استعداد للتنفيذ، وبالتالي إلى تعبئة وتجنيد.

والتعبئة، والمقصود بها هنا التعبئة النفسية الفكرية التي يغذيها الشعور واللاشعور والعقل والوجدان والمخيال الاجتماعي والرأسمال الرمزي، وبكلمة واحدة الذاكرة الثقافية الجماعية - أو «المخزون النفسي» - ضرورية لحمل الإرادة على اتخاذ القرار، وضرورية لتجنيد القوى من أجل تنفيذه. وما نريد أن نؤكد عليه هنا هو أن الغرب، عندما يفكر في مصالحه العاجلة أو الآجلة وعندما يرى أن «الآخر» الذي قد يضايقه أو ينافسه أو لا يطاوعه، بصورة من الصور، في تحقيقها، هو هذا الشعب أو ذاك أو هذه الدولة أو تلك، فإنه لا يفكر فيه ولا يتعامل معه تحت توجيه القيم الليبرالية التي يؤمن بها كأساس للمعاملة داخل بلدانه وبين بعضها بعضاً، كالحرية والإخاء والمساواة والعدل وحقوق الإنسان وحق الأمم في تقرير مصيرها... الخ، بل يفكر فيه ويتعامل معه بواسطة ما يختزنه في ذاكرته الثقافية الجماعية من ذكريات سلبية وتصورات

عدائية. وهذا ما هو حاصل اليوم، وقد أتينا بنماذج من ذلك في البحث السابق.

لقد أكدنا هنا على هذه البديهية تنبيهاً للغافلين من العرب ـ حكاماً وكتاباً وتجاراً ـ الذين تذهب بهم الغفلة والسذاجة وحسن النية إلى حد الاعتقاد بأن الغرب سينحاز إلى العرب ويتصادق معهم ويصادقهم ويأخذ بيدهم إذا هم عرفوا كيف يبرهنون له على أنهم راغبون في صداقته بالفعل وأنهم مستعدون ليقوموا له، مثلاً، بمثل الدور الذي تقوم به إسرائيل. إن من يصدر عن مثل هذه الأحلام يجهل التاريخ ويجهل حقيقة الواقع الراهن. أما التاريخ، ونقصد التاريخ الذي يوجه تفكير الغرب، أي ذاكرته الثقافية، فقد بيّنا كيف أنه تاريخ مضاد للعرب والإسلام، تاريخ يضعهم دوماً في موقع «الآخر» الخصم والعدو. أما حقيقة الواقع الراهن ونقصد المصالح التي توجه تفكير الغرب وتحكم تصرفاته إزاء العرب والإسلام فقد يكفي أن نذكّر من يحتاج إلى تذكرة أن الموقع الاستراتيجي الذي للعالم العربي والذي يجعل منه ممراً ضرورياً للغرب إلى كل من آسيا وافريقيا يجعل مصلحته الأكيدة في امتلاك هذا الممر، في الهيمنة عليه، في إضعاف أهله، في تشتيت صفوفهم، في تجزئة وطنهم، في منعهم من الأخذ بأسباب القوة والمنعة، في مراقبته لهم مراقبة مستمرة... وأخيراً وليس آخراً، إن مصلحته تقتضي أن تكون إسرائيل في قلب هذا الممر على ما هي عليه اليوم: قاعدة عسكرية وسياسية

له. ومن هنا فالتحالف الاستراتيجي بين إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية زعيمة الغرب الامبريالي، هو تحالف ضد العرب والإسلام (تركيا، إيران، باكستان...) بوصفهم المالكين لذلك الممر الاستراتيجي وأصحابه الشرعيين.

على أن العرب ليسوا بالنسبة إلى الغرب ذلك الممر الاستراتيجي وحسب، بل هم أيضاً أولئك الذين تحتوي أرضهم على أكبر مخزون من البترول في العالم، البترول الذي بدونه - أو بوقوع خلل ما في تزويد الغرب به - تدخل الحضارة الغربية في أزمة خانقة تجرها إلى الانهيار. ولذلك فالغرب مستعد للقيام بأي عمل، مهما كان شرساً وتدميرياً، لمنع قيام وضع في منطقة الشرق الأوسط يهدد تزويده المنتظم بالبترول. ليس هذا وحسب، بل إن الغرب يعتبر نفسه صاحب حق في النفط العربي وليس مجرد زبون. هو يرى أنه هو الذي اكتشفه وأنه هو الذي صنعه، وبالتالي فليس من حق العرب أن يتصرفوا فيه تصرف المالك الوحيد المستقل. وقد راجت في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، خلال حرب الخليج، تصريحات وأقوال تردد هذا المعنى، تماماً مثلما لم يتردد حكام أمريكا وأوروبا في التأكيد على ضرورة البترول العربي للحضارة الغربية، وضرورة الحصول عليه، بـ «سعر معقول» للحفاظ على «نمط الحياة الغربية».

هل نستخلص من جميع ما تقدم أننا أمام حتمية لا ترحم، أمام قضاء وقدر لا مفر منه؟ كلا، بيد أن الشيء

المؤكد هو أن صراع العرب مع الغرب الامبريالي صراع تتداخل فيه عوامل عدة: عامل المصلحة أولاً، ثم الذاكرة الثقافية ثانياً، التي تتخذ من «العرب» و«الإسلام» ذلك «الآخر» الخصم التاريخي المرشح باستمرار لأن يكون العدو. إنه صراع تاريخي ما في ذلك شك. أعني أنه صراع من أجل المستقبل الآتي كما كان من قبل صراعاً من أجل المستقبل الماضي. إنه صراع يتخذ أشكالاً مختلفة ويكتسي درجات متفاوتة من الحدة حسب الظروف والأحوال. وقد استطاع العرب خوض هذا الصراع في الماضي بكفاءة عالية عندما اكتسى صورة صراع بين المسيحية والإسلام بلغ ذروته خلال الحروب الصليبية، وخاضوه بكفاءة عالية أيضاً، بالأمس القريب، عندما اكتسى صورة صراع بين المستعمِر والمستعمَر، بين الامبريالية العالمية وقوى التحرر في العالم.

واليوم وقد تراجعت حركة التحرر العالمية وانهار القطب المنافس للغرب، الاتحاد السوفياتي، وأصبح العالم تحت هيمنة قطب واحد هو الغرب بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية ـ ولو مؤقتاً ـ بات لزاماً على العرب سلوك أساليب جديدة في الصراع، أساليب تتناسب مع طبيعة الظرف العالمي الراهن. وإذا نحن تركنا الآن ميراث «المستقبل الماضي» الذي يوجه، بصورة أو بأخرى، تفكير الغرب والصهيونية العالمية في مستقبلهما، ضداً على العرب والإسلام، وإذا نحن غضضنا الطرف كذلك عن الموقع الاستراتيجي العربي وعن أهمية النفط

الذي في أرض العرب بوصفهما محددين مبدئيين لموقف الغرب من أية نهضة للعرب حقيقية يرى فيها تهديداً لهيمنته، إذا نحن تركنا جانباً هذا وذاك ـ من دون أن يعني ذلك إسقاطهما من الحساب ـ واتجهنا بأنظارنا إلى معطيات الظرفية الراهنة التي تواجه العمل العربي المستقبلي وتفرض نفسها عليه كواقع موضوعي لا بد من التعامل معه بكفاءة سياسية عالية، فإننا سنجد أنفسنا أمام ثلاثة معطيات رئيسية هي قوام الوضع الدولي الراهن بالنسبة إلى العرب: هناك من **جهة**، ما أصبح يعبر عنه اليوم بـ «النظام الدولي الجديد»، وهناك من **جهة ثانية** ما يمكن التعبير عنه بـ «صرف النظر» عن فلسطين «القضية» والاتجاه إلى المفاوضات المباشرة مع إسرائيل لـ «إنقاذ ما يمكن إنقاذه»، وهناك من **جهة ثالثة** تركة النظام العالمي «القديم»، أعني بذلك «النظام العربي» القائم وما أفرزه من مشاكل وأزمات. وفي البحث التالي سنفصل القول في هذه المعطيات الثلاثة لننتقل بعد ذلك في خاتمة هذه السلسلة إلى الكيفية التي ينبغي أن يتعامل بها العرب معها من أجل المساهمة الفعالة في رسم آفاق مستقبلهم بالصورة التي تحفظ الحد الأدنى من حقوقهم العادلة وتفتح المجال للعمل من أجل مطامحهم المشروعة.

٩ ـ المستقبل العربي والظرفية الدولية الراهنة

إن المعطيات المذكورة تحدد الاتجاه العام الذي ستسير عليه الأمور ولكنها لا تحدد، لا سرعة السير ولا طريقته ولا نتائجه، وبالتالي فهناك مجال واسع للإرادة العربية، إرادة التغيير...

حددنا في البحث السابق عناصر الظرفية الدولية الراهنة، بالنسبة إلى العرب، في ثلاثة معطيات رئيسية: «النظام الدولي الجديد»، المفاوضات مع إسرائيل، تركة النظام العالمي «القديم». لنخص كل واحد من هذه العناصر بقول موجز:

١ ـ يتحدث العالم كله اليوم عن «نظام عالمي جديد» هو بصدد التبلور، نظام قوامه هيمنة قطب واحد، رأسمالي في نشأته وتكوينه، امبريالي في طبيعته وطموحاته. إن انهيار المعسكر الشيوعي وتقلص ظل الاتحاد السوفياتي إلى المستوى الذي جعل منه تابعاً وليس متبوعاً، سيجعل العالم كله يخضع لتوجه وحيد، لفترة من الوقت لا يمكن التنبؤ بمداها، توجه رأسمالي على مستوى النظام الاقتصادي، وامبريالي على مستوى العلاقات الخارجية الاقتصادية والسياسية والثقافية. والامبريالية

تعني الهيمنة والاستحواذ بدافع المنفعة. وسواء انفردت الولايات المتحدة الأمريكية بقيادة هذا «النظام الجديد» أو شاركتها فيه «مجموعة الشمال»، فإن النتيجة بالنسبة إلى العرب ستكون واحدة: فقدان ما كانوا ـ أو بعضهم على الأقل ـ يطلقون عليه إلى وقت قريب وصف «الصديق» أو «الحليف الطبيعي» واضطرارهم بالتالي إلى التعامل مع «حليف» وحيد يفرض نفسه عليهم، حليف غير طبيعي لأن مصالحه تختلف عن مصالحهم بل تتناقض معها.

وغني عن البيان القول إن هذا «الوضع الجديد» ليس مما يخص العرب وحدهم، بل يعم مجموع البلدان التي كان يطلق عليها اسم «العالم الثالث». إن انسحاب «العالم الثاني» الذي كان على رأسه الاتحاد السوفياتي وسعي هذ الأخير إلى الاندماج في «العالم الأول» قد جعل «العالم الثالث» يصبح «العالم» الوحيد المقابل للعالم الأول، وبالتالي يدخل معه في علاقة مباشرة من جنس العلاقة التي كانت قائمة بينهما خلال عهد الاستعمار التقليدي المباشر. إن هذا يعني بعبارة أخرى انتهاء مرحلة حركات التحرر الوطني التي كانت في جوهرها حركات من أجل الانفلات من قبضة «العالم الأول» وهيمنته الرأسمالية الامبريالية، والطموح إلى بلورة «عالم ثالث» متحرر من التبعية العسكرية والاقتصادية والايديولوجية لأي من العالمين العملاقين. تلك هي أهداف حركة عدم الانحياز التي أصبحت اليوم في خبر كان أو على الأقل اسماً بدون مسمى.

وهكذا يتميز «النظام العالمي الجديد» ليس فقط بانهيار «العالم الثاني» بل أيضاً بانسحاب «العالم الثالث» كمجموعة أو مجموعات تبحث لنفسها عن طريق خاص، فتحول الجميع إلى «جنوب» سِمته الأساسية أنه موضوع لسيادة «الشمال» واستغلاله. والنتيجة هي أن الاتجاه الذي سيسود في المستقبل ما كان يسمى بـ «العالم الثالث» ـ وقد بدأ ذلك من الآن ـ هو الانكفاء على الذات، والانصراف إلى الدولة القطرية والانشغال بمشاكلها. إن عملية التصعيد التي سادت «العالم الثالث» والتي كانت تقوم على التماس الحل لـ «الخاص» في ميدان «العام»، أي الطموح إلى تجاوز مشاكل الدولة القطرية الثالثية ـ وهي دولة لم ترق بعد إلى مستوى الدولة الوطنية ـ بطلب وحدة قومية أوسع أو إنشاء مجموعات إقليمية... الخ، إن عملية التصعيد هذه قد انتهت اليوم ولم تعد تدخل في أي مشروع مستقبلي بصورة جدية. إن التجمعات الإقليمية الوحيدة الممكنة اليوم ـ أو على الأقل المسموح بها في إطار النظام الجديد ـ هي تلك التي يساعد قيامها على تنظيم علاقات «الشمال» بـ «الجنوب» بصورة تستجيب لمتطلبات الهيمنة التي يمارسها ذلك النظام، وهي علاقات من جنس علاقة السيد بالعبد: على العبيد أن يتعاونوا، ليس من أجل تغيير وضعهم، بل من أجل خدمة سيدهم بصورة أفضل.

إن الهيمنة الاقتصادية والسياسية التي يمارسها «الشمال» على «الجنوب» لا يمكن أن تحقق أهدافها ولا أن تتجاوز

تناقضات الأطراف الممارسة لها إلا إذا عمل «الشمال» على جعل الجنوب صالحاً ـ مرة أخرى ـ ليكون موضوعاً للاستغلال المتواصل، الشيء الذي يعني ضرورة الإبقاء عليه لا منتجاً للمواد الأولية والطاقات البشرية الرخيصة وحسب، بل أيضاً الحفاظ له على مستوى من الاستهلاك يجعله جزءاً مكملاً للسوق العالمية، سوق تصريف مصنوعات «الشمال»، وهكذا فعلاقة السيد بالعبد هي النمط من العلاقات الذي سيسود هنا: السيد لا يكون سيداً إلا إذا حافظ على وضع يجعله قادراً على خدمته. وإذا كان مستوى الخدمة المطلوبة ودوامها يتطلبان ادخال «تحسينات» معينة على وضع العبد فإن السيد لا يتردد في ذلك لأن ما يهمه ليس وضع العبد كعبد بل قيامه بما يريده منه بصورة أفضل.

٢ ـ من هنا أهمية المعطى الثاني من بين المعطيات الثلاثة التي قلنا إنها ستحدد آفاق المستقبل العربي، وأقصد بذلك ما عبرنا عنه بـ «صرف النظر» عن فلسطين «القضية» والاتجاه إلى المفاوضات المباشرة مع إسرائيل لإنهاء النزاع معها، فلسطينياً وعربياً. إن إنهاء النزاع العربي ـ الإسرائيلي أصبح الآن شرطاً ضرورياً لخلق الصيغ الجديدة التي يتطلبها بقاء المنطقة العربية في وضع مناسب للنظام العالمي الجديد ولنوعية العلاقات الجديدة التي ستنبني عليها علاقة السيد بالعبد كما بينا قبل.

وسنكون هنا في غنى عن إبراز التوظيف الإيجابي الذي قام به العمل القومي التحرري للقضية الفلسطينية، من أجل

هذه القضية نفسها ومن أجل القضايا القومية الأخرى، فهذا جانب لا يحتاج إلى إبراز، إذ كان هو الجانب المعلن، الجانب المصرح به من خلال الشعارات القومية المعروفة. من أجل ذلك سنقتصر هنا على الإشارة إلى التوظيف السلبي للقضية الفلسطينية، أعني بذلك استغلالها ضد القضايا الوطنية والقومية الأخرى بما في ذلك قضية فلسطين ذاتها. وهكذا فباسم القضية الفلسطينية قام حكم العسكرتارية في كثير من الأقطار العربية كبديل من حكم الأرستقراطية العصرية التي قادت الكفاح الوطني من أجل الاستقلال... وباسم القضية الفلسطينية وجهت العسكرتارية الحاكمة الموازنات المالية في دول المواجهة خاصة نحو اقتصاد «الدفاع»، اقتصاد العسكر... وباسم القضية الفلسطينية صنف العرب مرات عديدة إلى «وطنيين» و«خونة»، إلى قوميين وقطريين، إلى استسلاميين وصامدين... وباسم القضية الفلسطينية رفعت شعارات الوحدة لتمارس تحتها عملية بناء الدولة القطرية في أفق قطري ضيق... وباسم القضية الفلسطينية مورس القمع في كثير من الأقطار العربية ضد القوى الوطنية والديمقراطية... وباسم القضية الفلسطينية، أو بارتباط معها، قام التطرف اليساري «العلماني»، ثم التطرف اليميني «الديني»... الخ.

إذاً فإنهاء «القضية»، المرتبطة باسم فلسطين سينتج منه حتماً تعرية مثل هذه التوظيفات السلبية، أي حرمانها من الغطاء «القومي» الذي كانت تتستر به، وبالتالي اضطرار

موظفيها إلى طلب الشرعية في ميدان أو ميادين أخرى غير ميدان «القضية القومية». إن عهد «الشرعية الثورية»، الصادقة أو الكاذبة، قد انتهى ولم يبق إلا الشرعية الديمقراطية أو الدكتاتورية السافرة. إن آفاق المستقبل العربي ستتأثر إلى حد كبير بغياب «القضية» الفلسطينية مثلما تأثر الحاضر العربي، أمس واليوم، بحضورها. وكما ان حضورها لم يكن مسخراً دوماً لصالح القضايا القومية فإن غيابها لن يكون بالضرورة ضد هذه القضايا نفسها.

٣ ـ ونأتي أخيراً إلى المعطى الثالث، إلى تركة النظام العالمي «القديم»، في المنطقة العربية والدور الذي ستلعبه هذه التركة في رسم وتحديد آفاق المستقبل العربي. لقد عمل النظام العالمي «القديم» منذ الحرب العالمية الأولى على غرس الدولة القطرية «الحديثة» في المنطقة. وها هو الوطن العربي الآن موزع إلى دول قطرية أصبحت كل واحدة منها كياناً دولياً ونفسياً وسياسياً واقتصادياً قائماً بذاته، كياناً يشكل حلقة في النظام العالمي القائم الذي لم يعد يسمح بالمس بأية واحدة من حلقاته، حفاظاً على توازناته وعلى قنوات وشرايين الاستغلال الذي يشكل قوامه وجوهره. هذا فضلاً عن أن القطرية نفسها قد تحولت في العالم العربي إلى «وطنية».

هكذا يبدو واضحاً أن مفهوم «القومية العربية»، كما كان يتحدد في الفكر العربي خلال الخمسينيات والستينيات، قد

أصبح اليوم مفهوماً غير إجرائي، أعني أنه لم يعد قادراً على التعبئة، لم يعد شعاراً نضالياً. وبعبارة أخرى، إن ايديولوجيا «القومية العربية» (أو القومية العربية كايديولوجيا) لم تعد قادرة على القيام بوظيفتها كأداة تعبئة من أجل الوحدة، لأن الدولة القطرية لم تعد قابلة لـ «النفي» الايديولوجي. إنها لم تعد مجرد «كيان مصطنع» وليد «التجزئة» بل لقد باتت كياناً نفسياً وسياسياً واقتصادياً، فضلاً عن كونه حقيقة دولية، وبالتالي صارت تستند إلى ايديولوجيا «الوطنية» القطرية.

نخلص مما تقدم إلى أن طريق الوحدة العربية أصبح محكوماً عليه أن يمر عبر «الوطنية القطرية»، وهذا لا يتأتى إلا بتأسيس «الوحدة» على **المصلحة والمنفعة**، فكرياً وعملياً، وهو شيء غدا ممكناً، بل ضرورياً، لكون الدولة القطرية العربية تعاني من مشاكل قاتلة لا حل لها إلا في إطار التكامل الوحدوي بين الأقطار العربية ككل وبين المجموعات الجهوية بصفة خاصة. وهذا أصبح ممكناً، بل مطلوباً، ليس فقط تحت ضغط مشاكل الدولة القطرية العربية وحاجاتها، بل أيضاً تحت ضغط مصلحة النظام العالمي الجديد الذي يبدو منذ الآن أنه يفضّل التعامل مع مجموعات قادرة على التعاون على حلّ مشاكلها بدلاً من الارتباط بدول قطرية منفردة أصبحت عبئاً على نفسها.

ثلاثة معطيات رئيسية يبدو واضحاً من الآن أنها ستكون

ذات دور كبير في تحديد آفاق المستقبل العربي: توجه النظام العالمي الجديد، و«انتهاء» النزاع العربي ـ الإسرائيلي، وتركة النظام العالمي «القديم» المتمثلة أساساً في ترسيخ الوطنية القطرية وتكريسها. وإذا كانت هذه المعطيات قد تبلورت وتركزت في الوطن العربي بفعل العامل الخارجي أساساً، متحدية الأماني القومية والطموحات التحررية التي عاشت عليها الأمة العربية منذ فجر يقظتها الحديثة، فإن هذا لا يعني أن المستقبل العربي أصبح خارج مجال الإرادة العربية بالمرة. كلا، إن المعطيات المذكورة تحدد الاتجاه العام الذي ستسير عليه الأمور ولكنها لا تحدد، لا سرعة السير ولا طريقته ولا نتائجه، وبالتالي فهناك مجال واسع للإرادة العربية، إرادة التغيير، بحيث يمكن القول إن آفاق المستقبل العربي ما زالت مرتبطة بآفاق العمل العربي. وفي البحث التالي سنقترح بعض المداخل العملية إلى مستقبل عربي تساهم الإرادة العربية بشكل واسع في صنعه.

١٠ ـ نوع جديد من النضال..

وبعد، فآفاق المستقبل العربي مرهونة بالمعرفة الصحيحة بالواقع وبالإرادة المصممة على التغيير. إن التحليل المستمر للأوضاع والعمل المتواصل من أجل تغييرها عنصران متلازمان، خاصة في عالم اليوم الذي يمتزج فيه فعل المعرفة بممارسة الفعل.

إن ما أردنا أن نخلص إليه من الملاحظات التي سجلناها في البحث السابق هو أن العمل العربي من أجل مستقبل أفضل لن يكون مثمراً إلا إذا كان مسلحاً بقدر كبير من الذكاء السياسي الذي يوجه الفعل، لا إلى كتلة المعطيات الواقعية التي يراد مواجهتها بل إلى مفاصلها وفجواتها. إن المعطيات الثلاثة التي حللناها في البحث السابق إذ تحدد آفاق المستقبل العربي، بمعنى أنها تؤطر حركة التاريخ في المستقبل المنظور، فهي ترسم في نفس الوقت المجالات التي يجب أن يتجه إليها الفعل العربي من أجل بناء المستقبل.

ولكن كيف؟

١ ـ لنبدأ بالمعطى الأول ولنطرح سؤالاً: «ما العمل» الخاص به؟ كيف يجب التعامل مع النظام العالمي الجديد من أجل مستقبل عربي يساهم العرب في صنعه بجدية وفعالية؟

هناك حقيقة تفرض نفسها اليوم ـ وقد تتغير غداً، هذا شيء آخر ـ وهي أنه لم يعد ممكناً في الظروف الراهنة الكفاح ضد «النظام العالمي» من خارجه. فالرأسمالية الامبريالية ماضية في إحكام هيمنتها على العالم، وهي مستعدة لاستعمال أشد أنواع العنف والفتك والتدمير لجعل «الجميع»، يدخل «الصف»، وحرب الخليج، بل الحرب ضد العراق، مثال قصد منه إعطاء الدرس للعالم أجمع. إن انسحاب الاتحاد السوفياتي وتفككه وسعي ما تبقى منه، سعياً حثيثاً، إلى الاندماج في الغرب، وما رافق ذلك من تحول «العالم الثالث»، الذي كان يطمح إلى بلورة قوة ثالثة، تَحوُّله إلى مجرد «جنوب» لـ «الشمال»، يجعل التعامل السياسي مع النظام العالمي الجديد هو الطريق الوحيد الممكن للكفاح ضد هيمنته وجبروته.

إن العالم أضحى اليوم «صغيراً» جداً، فأطرافه مترابطة بصورة أصبح معها أيّ حدَث يقع في أيّ جزء منه يؤثر في الأجزاء الأخرى. إن الحدود بين الدول، مثلها مثل المسافات المكانية والزمانية، أصبحت اليوم «وهمية»، تصورية أكثر من أيّ وقت مضى. لقد تقلص وجودها الواقعي إلى درجة الصفر بفعل شبكة الاتصالات والمواصلات المعاصرة التي جعلت

أجزاء العالم أقرب إلى بعضها من أجزاء «الساعة» (آلة التوقيت) بعضها إلى بعض. وتزداد درجة التشابك والارتباط بين أجزاء العالم الراهن يوماً بعد يوم، وبكيفية خاصَّة في المجالين الاقتصادي والإعلامي. كل ذلك يجعل من الجائز تشبيه الرأسمالية العالمية ككل بمصنع واحد. والمصنع ـ مصنع السيارات مثلاً ـ هو نظام من العلاقات بين ثلاثة أطراف: الرأسماليون مالكو الأسهم، إدارة المصنع وكوادره، العمال. والنظام الرأسمالي الامبريالي العالمي القائم اليوم هو أيضاً نظام من العلاقات بين ثلاثة أطراف: الشركات العملاقة، الحكومات الغربية التي تُنتخب «ديمقراطياً» أي تنتخبها القوى الرأسمالية أساساً لتدبير وحماية انتشارها محلياً ودولياً، ثم عالم الجنوب وهو يمثل بروليتاريا النظام الرأسمالي العالمي.

والنضال ضد هيمنة الرأسمالية العالمية هذه، التي تحاول إحكام سيطرتها على العالم باسم «النظام العالمي الجديد» لن يكون مجدياً في الظروف الراهنة على الأقل إلا إذا اتخذ صورة نضال «العمال» ضد استغلال «رب العمل» لهم. وهذا ما نقصده بالنضال ضد «النظام العالمي الجديد» من داخله. إنه النضال الذي ينطلق من «الضغط» على «رب العمل» ويتراوح بين مجرد المطالبة بالحقوق وبين «الإضراب»، مع الأخذ بلعبة الحوار والعمل بمبدأ «خذ وطالب».

هذا النوع من النضال قد أفرزته طبيعة النظام الرأسمالي

نفسه، ولذلك فهو يقبله ويتكيف معه بالتنازلات الضرورية.
ومعلوم أن النظام الرأسمالي إنما استطاع التغلب على تناقضاته بفضل نزوعه المستمر إلى التكيف مع الظروف الجديدة، وبالتالي قبول تنازلات حفاظاً على البقاء وضماناً للمصالح الأساسية.
وبفضل نضالات الطبقة العاملة الأوروبية، هذا النوع من النضال النقابي الذي أشرنا إليه، تغيّر كثير من مظاهر هذا النظام في الأقطار الأوروبية: لقد بات وجهه أقل وحشيةً مما كان عليه في القرن الماضي وبداية هذا القرن. لقد حصلت الطبقة العاملة في العالم الغربي على حقوق كثيرة وصارت وضعيتها تختلف جذرياً عن وضعيتها السابقة، وذلك إلى درجة يمكن القول معها اليوم إن العلاقة بين العمال وأرباب العمل في الغرب تتجه إلى نوع من «توازن المصالح».

ونحن نعتقد أن النضال ضد هيمنة النظام الرأسمالي الامبريالي الجديد يجب أن يسلك في الظرف الراهن هذا المسلك وإلا فلن يكون هناك بديل غير الانتحار أو الاستسلام. إن «العالم الثالث» هو الآن، شاء أم كره، في موقع البروليتاريا بالنسبة إلى هذا النظام. وبما أن الوضع القائم الآن لا يسمح بالتفكير في «ثورة بروليتارية عالمية»، خصوصاً بعد تفكك المعسكر «الاشتراكي» وانهيار الاتحاد السوفياتي الذي قام أصلاً لقيادة مثل تلك الثورة (الانهيار الذي يرجع في جزء كبير منه إلى جموده وعدم تكيّفه اقتصادياً واجتماعياً وفكرياً مع المعطيات الجديدة التي أفرزها التطور...)، بما أن الأمر كذلك فإن

الطريق الوحيد الممكن والمجدي للحد ولو بشكل نسبي من هيمنة النظام العالمي الجديد على الشعوب المستضعفة هو الضغط «الديمقراطي»، أعني ممارسة القوة بواسطة «السياسة» بهدف تحقيق توازن المصالح. انه طريق «سهل» في الظاهر ولكنه يتطلب مثابرة ونفساً طويلاً وتضامناً متيناً (معروف أن قوة العمال هي في تضامنهم داخل نقاباتهم، وبالمثل فقوة «الجنوب» ستكون في تضامنه ضمن مجموعات اتحادية إقليمية)، وقبل ذلك وبعده لا بد من درجة عالية من «الذكاء السياسي» الذي أصبح الآن يقوم مقام «النظرية الثورية» و«التعبئة الايديولوجية». إن الذكاء السياسي لا يعني التخلي عن المبادئ، كلا، وإنما يعني المهارة في المزج بين الاستراتيجيا والتكتيك، والاتجاه إلى المفاصل بدل الارتطام بالأعضاء الجامدة، واختيار الطريق المناسب، و اتقان لعبة الكر والفر وخذ وطالب، واللعب على تناقضات الخصم وخاصة منها الطبيعة التنافسية للرأسمالية، واستعمال سلاح التهديد ولكن دون المضي به إلى الحد الذي يضيع فيه خط الرجعة، وتوظيف نفس شعارات الخصم في محاربته: الحرية، العدالة، الديمقراطية وحقوق الإنسان. والعالم العربي يملك سلاحين فعالين فيما نحن بصدده: المواد الأولية والسوق الاستهلاكية (إضافةً إلى الجوانب الأخرى الاستراتيجية والثقافية). فإذا عرف كيف يستعملها لتحقيق نوع من توازن المصالح مع الغرب استطاع أن يشق لنفسه آفاقاً جديدة نحو مستقبل يكون له فيه موقع قدم صلبة

في عالم لم يعد فيه مكان للضعفاء المشتتين المتنابذين.

٢ ـ كانت إسرائيل وستبقى بالنسبة إلى العرب جزءاً من النظام العالمي الذي يحتويهم وستظل حربته الموجهة إليهم. وإذا كان من غير المنتظر ـ في المستقبل المنظور على الأقل ـ أن تلجأ إسرائيل إلى القوة العسكرية لتحقيق هدفها الايديولوجي الديني الاقتصادي السياسي الذي يجسمه شعارها التوسعي الصريح: «من النيل إلى الفرات»، فإن اعتراف العرب بها اعترافاً رسمياً وتطبيع علاقاتهم معها نوعاً من التطبيع سيفتح المجال أمامها لتحقيق هدفها ذاك من «الداخل»: إنها ستحاول فرض هيمنتها على المنطقة العربية بكافة الوسائل والأساليب التي تتقنها الحركة الصهيونية: الإغراءات، خلق جماعات الضغط داخل الكيانات، اللعب على التناقضات الداخلية العربية... الخ. وممانعة إسرائيل في قيام دولة فلسطينية لا تفسير له إلا بكونها لا تريد قيام فاصل جغرافي وسياسي واستراتيجي قد يلهيها عن المضي قدماً وبسهولة نسبية في تحقيق حلمها على صورة هيمنة سياسية واقتصادية وتكنولوجية «من النيل إلى الفرات». إن وجود دولة فلسطينية ـ من طبيعتها أنها ستكون المنافس الدائم لإسرائيل على فلسطين ـ لن يسهل عليها ما تطمح إليه من العمل المباشر داخل الجسم العربي... ولذلك فهي ترفض قيام دولة فلسطينية.

وإذاً فالمجهود العربي المطلوب بذله في إطار بناء آفاق المستقبل هو التمسك بحق الفلسطينيين في إنشاء دولة مستقلة

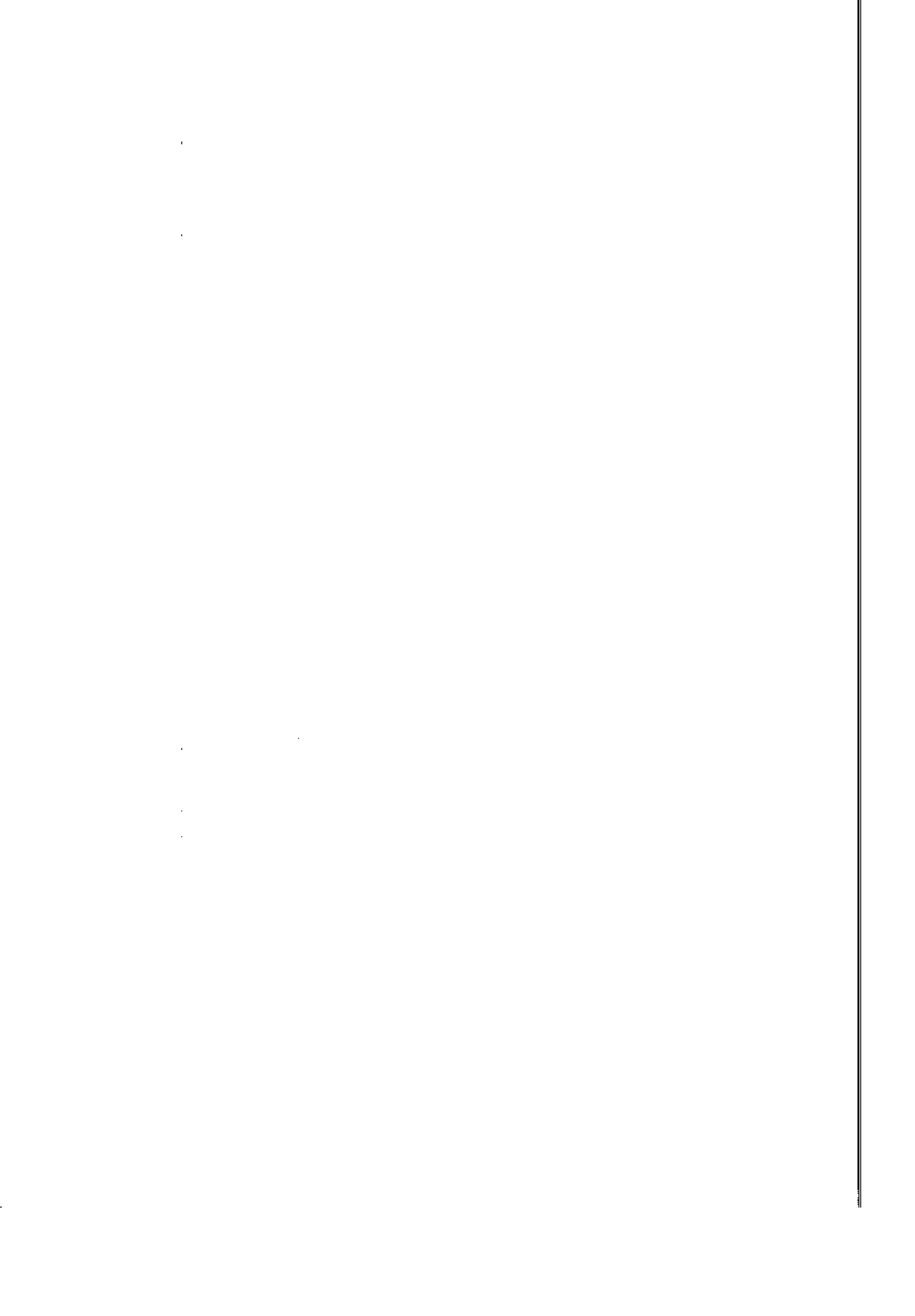
كامل الاستقلال، مع العمل على تحصين أنفسهم من الداخل قطرياً وقومياً، ومن حقهم، بل ومن واجبهم أن يربطوا بين تطبيع علاقاتهم مع إسرائيل وبين تطبيع وجودها مع الحق الفلسطيني، فلا يعقل أن يتخلى العرب عن «عدم الاعتراف بإسرائيل» ويتركوها تمارس «عدم الاعتراف بالحق الفلسطيني». وإذا ما تم تطبيع الأمور من الجانبين، بعد قيام الدولة الفلسطينية، فسيكون على الجانب العربي والفلسطيني معاً العمل «داخل» إسرائيل نفسها، ضد طموحاتها التوسعية ونزوعها الطغياني.

٣ ـ ولا شك في أن هذا الموقف المطلوب من العرب وقوفه لمقاومة هيمنة النظام العالمي الجديد وأطماع إسرائيل الصهيونية ـ وليس هناك بعدُ إسرائيل غير صهيونية ـ لا شك في أن ذلك يتطلب قدراً كبيراً من التضامن العربي الجدي الفعال: تضامن «نقابي» داخل النظام العالمي وضده، وتضامن قومي/ ديني للوقوف في وجه التغلغل الصهيوني داخل الجسم العربي. ونحن نربط القومية بالدين هنا (الإسلام والمسيحية معاً بالنسبة إلى فلسطين وما حولها حيث توجد أقليات مسيحية ذات وزن) لأن عنصر التعبئة اليوم هو الدين. والصهيونية قومية دينية، ولا يقاوم التعبئة الدينية إلا التعبئة الدينية المضادة.

وواضح أن هذا التضامن العربي الجدي لا يمكن أن يقوم إلا في إطار علاقات جديدة، عربية ـ عربية، يسودها أكبر قدر

من الطمأنينة والثقة. لقد أبرزنا من قبل كيف أن الدولة القطرية العربية قد أصبحت الآن في نظر أهلها على الأقل دولة وطنية فضلاً عن كونها حقيقة دولية، وإذاً فلا بد من تعامل العرب بعضهم مع بعض على هذا الأساس. إن القومية الايديولوجية قد أدت دورها ولا نعتقد أن هناك الآن مجالاً لعملها، فلا بد إذاً من بناء القومية على المنفعة والمصلحة، وهذا مجال أصبح يتسع مع تعاظم «بؤس» الدولة القطرية واستفحال مشاكلها الأمنية والغذائية والاجتماعية. وقومية المنفعة تقتضي قيام جميع الأطراف العربية بتنازلات سلمية في إطار توازنات تحفظ لكل دولة قطرية ما ترغب فيه من استقلال داخل نظام عربي مبني على المصلحة المشتركة الضرورية لبقاء الدولة القطرية نفسها. وهذا يقتضي قيام أوضاع ديمقراطية سليمة داخل القطر الواحد وداخل النظام العربي ككل. ومن هنا أهمية العمل من أجل إرساء شرعية ديمقراطية وطنياً وقومياً. وهذا في الحقيقة هو الجهاد الأكبر.

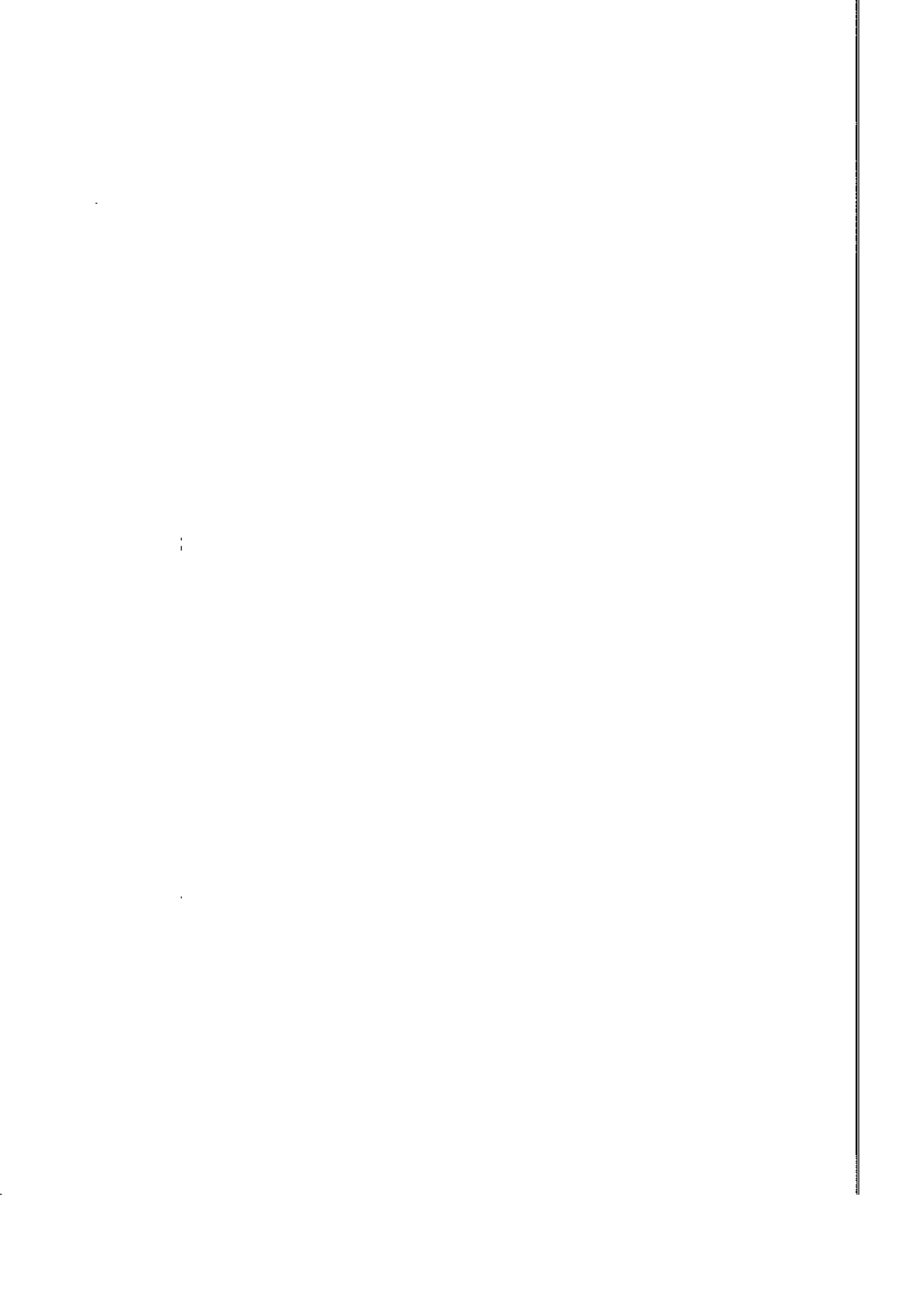
وبعد، فآفاق المستقبل العربي مرهونة بالمعرفة الصحيحة بالواقع وبالإرادة المصمِّمة على التغيير. إن التحليل المستمر للأوضاع والعمل المتواصل لتغييرها عنصران متلازمان خاصة في عالم اليوم الذي يمتزج فيه فعل المعرفة بممارسة الفعل.



القسم الثالث

صورة العرب والإسلام في وسائل الإعلام الغربية(*)

(*) يشكل هذا الموضوع ببحوثه الأربعة نص المداخلة التي ساهم بها الكاتب في ندوة عقدت في مدريد (إسبانيا) تحت العنوان نفسه وذلك في أيلول/ سبتمبر ١٩٩٣.



١ ـ العرب والإسلام والمهاجرون في الإعلام الأوروبي

صورة العرب والإسلام في وسائل الإعلام الغربية صورة غير موضوعية، صورة يتحكم فيها عنصران ذاتيان: الرغبة في نفط العرب (وإيران) والخوف من المهاجرين العرب والمسلمين الذين لا تستطيع أوروبا امتصاصهم ولا الاستغناء عنهم.

قد يكون من المفيد قبل الخوض في «صورة العالم العربي في وسائل الإعلام الغربية» تحديد موقع الكاتب من هذه الصورة: هل هو يعيشها يومياً وبالتالي واقع تحت تأثيرها المباشر وموجه، بهذه الدرجة أو تلك، بردود الفعل التي تثيرها فيه في كل آن وحين، كما هو الشأن بالنسبة إلى من يعيش في أوروبا وأمريكا، أم انه يقع خارج مجال تأثيرها المباشر وبالتالي يتعرف إليها بواسطة ما، من خلال نصوص يقرأها أو مشاهد يراها أو يسمع عنها، من دون أن يكون واقعاً تحت تأثيرها المباشر، ومن ثمة يتعامل معها كما يتعامل الباحث مع

موضوعه، أي بوصفها مادة للتحليل الموضوعي والفحص النقدي؟

إن كاتب هذه السطور يدّعي لنفسه هذا الموقع الثاني: إنه يعي تماماً أهمية المسافة التي تفصله عن تلك «الصورة»، وهي مسافة مكانية وزمانية، اجتماعية ونفسية. إنه بحكم وقوعه خارج أوروبا وأمريكا يجد نفسه يتعامل مع تلك الصورة ـ إلى حدٍ ما ـ كما يتعامل المرء مع أشياء تقع في مكان بعيد، تصل إليه أخبارها بعد وقوعها، وبعد أن تكون قد جفت شحناتها الايديولوجية والنفسية. إن وسيلته إليها هي النصوص التي تتحدث عنها في الصحف والمجلات والكتب. ومن هنا سيكون موقف كاتب هذه السطور أقرب إلى موقف «المؤرخ» المفكِّك للظاهرة، الكاشف عن مكامن الزيف فيها، المحلل للآليات المعرفية التي تنتجها.

سيدور الكلام في هذه البحوث إذاً حول أربعة محاور رئيسية:

١ ـ صورة الإسلام كما تصنعها وسائل الإعلام الغربية.
٢ ـ الإسلام بوصفه «الآخر» الذي تجب مواجهته.
٣ ـ آليات العقل الأوروبي في التعامل مع «الإسلام».
٤ ـ ما تسكت عنه وتغيّبه وسائل الإعلام الغربية.

يلاحظ المتتبع لتجليات صورة الإسلام وتقلباتها في وسائل الإعلام الغربية أنها صورة متحركة، مصنوعة، تتغير

فيها الألوان وتتبادل عناصرها المواقع حسب الظروف والأحوال. وفي الظرف الراهن (بداية التسعينيات من القرن العشرين) تبدو هذه الصورة ذات ثلاثة مناظر أو أبعاد هي: العرب والهجرة والإرهاب.

وهكذا فـ «الإسلام» فيها لا يدل على دين أو حضارة بقدر ما يشير إلى نوع خاص من «المسلمين» هم تارة «العرب» وتارة «المهاجرون»، وحيناً «المتطرفون الأصوليون». وحيناً آخر ما يتخيّله صانعو تلك الصورة أن «الإسلام» يمكن أن يكون: شيئاً مخيفاً.

لنفحص إذاً هذه العناصر، كلاً على حدة، كما تتحدد داخل وسائل الإعلام الغربية في الوقت الراهن، ولنبدأ بـ «العرب».

أ ـ الواقع ان تلازم «العرب» و«الإسلام» حقيقة تاريخية. فالإسلام هو دين العرب أساساً، والقرآن، كتابه المقدس، جاء بلغة العرب وهو يربط الإسلام والعرب معاً بأصل واحد هو ابراهيم أول المسلمين (= الموحدين لله) وابنه إسماعيل أول المسلمين من العرب. ومع أن دعوة الإسلام هي دعوة إلى الناس كافة مما جعل منه إحدى الديانات العالمية الكبرى، فإن تاريخ نشوئه وانتشاره مرتبط بالعرب وفعاليتهم التاريخية. وهكذا فكما ان العرب هم مادة الإسلام، كما قال الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، فإن تاريخ العرب متداخل بتاريخ

الإسلام منذ ظهور هذا الأخير، تماماً مثل تلازم اللغة العربية والقرآن.

ذلك هو أساس الترابط بين العرب والإسلام كما يعيشه وجدان المسلم. أما وسائل الإعلام الغربية المعاصرة فهي تقيم بينهما نوعاً آخر من العلاقة يختلف تماماً: فهي من جهة لا تقصد جميع المسلمين حين تتحدث عن «الإسلام» فلا تدخل في مجال اهتمامها ـ في الوقت الحاضر على الأقل ـ مسلمي اندونيسيا وباكستان ونيجيريا على الرغم من أنهم يشكلون الأغلبية العددية من المسلمين على وجه الأرض، وإنما تقصد أساساً العرب (وإيران) أي مسلمي الشرق الأوسط. هذا من جهة، ومن جهة ثانية لا تقصد جميع العرب حين تتحدث عنهم إذ لا تُدخل في اهتمامها، في هذا السياق، لا المسيحيين العرب ولا الأقليات الدينية والعرقية الأخرى التي تشترك مع العرب المسلمين في وطن واحد. وهكذا يبدو واضحاً أن ما يجمع بين العرب والإسلام في الصورة التي تقدمها عنهما وسائل الإعلام الغربية هو شيء آخر يقع خارج المعنى الديني لـ «الإسلام» والمفهوم العرقي لـ «العرب»، شيء يجمع إيران إلى العرب ويفصل عنهما باقي المسلمين. إنه نفط الشرق الأوسط الذي تقول عنه وسائل الإعلام الغربية ذاتها إنه يشكل ثلثي المخزون العالمي من هذه المادة التي يقوم عليها كيان الحضارة الغربية المعاصرة.

النفط محدِّد أساسي لهوية العرب/ الإسلام في الصورة

التي يقدمها الإعلام الغربي عنهما: وقد أخذ هذا العنصر يحتل مركز تلك الصورة بعد حرب تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٧٣، بين العرب وإسرائيل، حين عمدت الدول العربية المنتجة للنفط إلى التوقف عن إمداد الغرب بما يحتاجه منه، وذلك كردّ فعل ضد وقوفه إلى جانب إسرائيل، ثم زادت أهمية هذا العنصر مع قيام الثورة الإيرانية والإطاحة بنظام الشاه الذي كان يحمي مصالح الغرب في المنطقة، وفي مقدمة تلك المصالح نفط إيران ونفط العرب.

من هذه الوجهة يمكن القول، إذاً، ان صورة العرب والإسلام في وسائل الإعلام الغربية، وبالتالي في مخيال الغرب عموماً صورة غير موضوعية، صورة يتحكم فيها عنصر ذاتي هو حاجة الغرب إلى النفط وخوفه من أن يمارس فيه مالكوه من العرب والمسلمين حقهم المشروع في الاستفادة منه واستعماله عند الحاجة كأداة ضغط لنيل الحقوق التي يهضمها النظام العالمي القائم على هيمنة القوى العظمى وتهميش ما عداها.

ب ـ يحتل «المهاجرون» إلى جانب النفط موقعاً بارزاً في صورة «الإسلام كما تقدمها وسائل الإعلام الغربية عامة والأوروبية منها خاصة. والواقع ان ربط «الإسلام» بـ «المهاجرين» عملية فيها كثير من التعسف: فمقولة «المهاجرون» في الخطاب الأوروبي لا تعني شيئاً واحداً محدداً، فهم تارة

أولئك الذين يقيمون في أوروبا إقامة غير قانونية، ولكنهم، أو كثير منهم على الأقل، مقبولون للعمل سراً في الفلاحة أو في المطاعم والمقاهي والمعامل الصغيرة لكونهم يقبلون أجوراً منخفضة ولا يطالبون بالحق في الضمان الاجتماعي. فهم من هذه الناحية غير قانونيين على الصعيد الرسمي ولكنهم مطلوبون على صعيد سوق العمل غير القانوني. هذا بينما يتم التعامل مع «المهاجرين» في الخطاب العنصري الشوفيني، لا بوصفهم يقيمون بصورة غير قانونية بل بوصفهم من عرق آخر. وقد تمتد العنصرية أحياناً إلى اعتبار كل من ليس أصله من العرق صاحب البلد مهاجراً غير مرغوب فيه. وقد تتجه العنصرية أحياناً أخرى إلى نوع معين من المهاجرين دون غيرهم، كالأتراك في ألمانيا، وأبناء المغرب العربي في فرنسا.

وكما يلاحظ المراقب الخارجي هذا التردد والاختلاف في تحديد مفهوم «المهاجرين» في الخطاب الأوروبي المعاصر، يلاحظ كذلك اختلافاً مماثلاً في العوامل والمبررات التي يصنف بموجبها «المهاجر» كغريب غير مرغوب فيه. وهكذا فبينما يعمد الخطاب العنصري الأوروبي إلى غرس العداوة للمهاجرين في نفوس الطبقات الفقيرة والمتوسطة بدعوى أن مشكل البطالة راجع أساساً إلى وجود اليد العاملة المهاجرة، وأن إعادة المهاجرين إلى بلدانهم الأصلية ستحل مشكل البطالة... نجد أن منتجي هذا الخطاب العنصري والطبقات التي يتوجهون إليها بخطابهم هذا يستنكفون عن العمل الشاق غير «الكريم» الذي

لا يليق بـ «الإنسان المتحضر» والذي يقوم به المهاجرون، كالعمل في المناجم وفي الحفر والبناء والأعمال الفلاحية الشاقة. إن هذا يعني أن اقتصاد البلدان الأوروبية التي توجد فيها يد عاملة مهاجرة كثيرة العدد سيعاني من أزمة خطيرة إذا وقع الاستغناء عن المهاجرين، وهذا يدركه أرباب المعامل وأصحاب الضيعات، ويدركه المسؤولون بصورة أعمق.

هذه المواقف المتباينة بل المتناقضة من «المهاجرين» في الخطاب الأوروبي عن الحاضر، نجد لها امتدادات، متباينة ومتناقضة كذلك، عندما يتعلق الأمر باستشراف المستقبل في هذا البلد الأوروبي أو ذاك. وهكذا فبينما نسمع تخوفات مدعومة بالأرقام تحذر من نمو حجم الجاليات الأجنبية المهاجرة بفعل الولادة والجمع العائلي والهجرة السرية نمواً يهدد «الوحدة الوطنية» - حتى لا يقال «وحدة العرق» - أو ينال من وحدة الدين (المسيحية) حيث صار الإسلام ينعت اليوم بأنه الدين الثاني في بلد كفرنسا مثلاً... بينما نسمع مثل هذه التخوفات التي تقف موقفاً عدائياً من المهاجرين نقرأ من حين إلى آخر دراسات وأبحاثاً علمية تشير إلى أن المجتمعات الأوروبية التي تنخفض فيها نسبة الولادة انخفاضاً كبيراً ويشكل فيها الكهول والشيوخ نسبة أعلى من نسبة الشباب والأطفال ستحتاج في المستقبل إلى «المهاجرين» ليمدوها بالشباب العامل، الذي بدونه لن يكون في الإمكان، ليس فقط مواصلة العمل، بل أيضاً أداء مخصصات التقاعد والرعاية الاجتماعية لكبار السن.

وهكذا نرى أن قضية المهاجرين تطرح طرحين متناقضي الاتجاه على مستوى البنية الواحدة، بنية هرم السكان: الخوف من أن يصبح «المهاجرون» يشكلون هم وأبناؤهم وحفدتهم نسبة عالية من السكان من جهة، والشعور بالحاجة إلى هذه النسبة العالية من المهاجرين لحل مشكل العمل ومشكل التقاعد والخدمات الاجتماعية من جهة أخرى.

٢ ـ خطاب الخوف من الإسلام في الإعلام الغربي

والغريب المثير للدهشة حقاً هو إصرار الإعلام الغربي على ربط «الإرهاب» بالإسلام في الأقطار العربية خاصة، متجاهلاً عوامله الموضوعية (كالاحتلال الإسرائيلي لفلسطين والجولان وجنوب لبنان) في حين أنه عندما يتعلق الأمر بالإرهاب في بلدان أخرى غير عربية وغير إسلامية يصرف النظر تماماً عن ربطه بالدين ليركز على عوامل أخرى موضوعية في الغالب.

رأينا في البحث السابق كيف أن ربط صورة الإسلام بـ «المهاجرين» في الخطاب الإعلامي الأوروبي المعاصر ربط اعتباطي على مستوى هذا الخطاب نفسه. فمشكلة «المهاجرين» ترتبط كما رأينا بالبنى الاقتصادية والديمغرافية والنفسية (العنصرية) الأوروبية أكثر من ارتباطها بـ «الإسلام»، وبالتالي فالحملة على الإسلام في الخطاب الأوروبي المعاصر يجب أن ينظر إليها في استقلال عن قضية «المهاجرين» تماماً مثلما أن الحملة على هؤلاء يجب أن تفصل عن الحملة على الإسلام.

صحيح أن الحملتين متداخلتان وأن موضوعيهما (الإسلام والمهاجرون) متلازمان في مخيال الرأي العام الأوروبي، ولكن هذا النوع من التداخل إنما يؤسسه عدم وضوح الرؤية وغلبة رد الفعل الانفعالي على التفكير النقدي. ويمكن للباحث أن يلمس بوضوح مدى استقلال الحملة على الإسلام عن قضية المهاجرين إذا هو لاحظ أن الحملة على الإسلام هي أشد ما تكون اليوم في الولايات المتحدة الأمريكية حيث لا توجد مشكلة مهاجرين كما في أوروبا. ف «الإسلام» يهاجم لا لكونه خطراً داخلياً على الولايات المتحدة الأمريكية بل بوصفه يمثل «الخطر الخارجي» الذي يحل محل الخطر الشيوعي، كما سنرى بعد قليل.

ج ـ وما قلناه عن التلازم بين الإسلام والعرب من جهة، والإسلام والمهاجرين من جهة أخرى، يصدق أيضاً على التلازم الذي يقيمه الخطاب الأوروبي الإعلامي المعاصر بين «الإسلام» و«الإرهاب». وقد يكفي لبيان مدى اعتباطية ربط أحدهما بالآخر أن يلاحظ المرء أن «الإرهاب» في هذا العصر ظاهرة عامة، وذات دوافع مختلفة، يعاني منها العالم اليوم من اليابان إلى أوروبا وأمريكا، عبر آسيا وافريقيا. والغريب المثير للدهشة حقاً هو أن الإعلام الغربي يُصِرُّ إصراراً على ربط «الإرهاب» بـ «الإسلام» في البلدان العربية خاصة متجاهلاً عوامله الموضوعية، في حين أنه عندما يتعلق الأمر بالإرهاب خارج البلدان العربية الإسلامية يُصرف النظر تماماً عن ربطه

بالدين ليقع التركيز على أسبابه الموضوعية.

وقد لاحظ كاتب عربي ـ باستنكارٍ مشروع تماماً ـ كيف أن الإعلام الغربي لا يستعمل نفس الميزان عندما يتحدث عن «الإرهاب»: وهكذا فعندما يفجّر الجيش الإرلندي قنابله في لندن لا يقال عن ذلك انه إرهاب كاثوليكي، وعندما ترتكب حركة بادرماينهوف جريمة قتل في ألمانيا لا يقال عن ذلك انه عمل إرهابي بروتستانتي، وعندما ينفّذ الجيش الأحمر الياباني عملية إرهابية لا يقال عنها إنها إرهاب بوذي، وعندما يرتكب الصرب جرائم فظيعة ضد مسلمي البوسنة لا يقال عن ذلك إنه إرهاب أورثوذوكسي... الخ، ولكن ما إن يرتكب شخص مسلم أو منظمة إسلامية عملية فردية حتى تتلاحق الاتهامات الموجهة إلى الإسلام بأنه «دين الإرهاب» وإلى المسلمين بأنهم «جماعات إرهابية مشحونة بالعنف».

ليس هذا وحسب، بل إن المرء لا يملك إلا أن يتعجب من كون الإعلام الغربي يصنف أعمال المقاومة اللبنانية ضد الاحتلال الإسرائيلي لجنوب لبنان وأعمال المقاومة الفلسطينية ضد احتلال إسرائيل الضفة الغربية وقطاع غزة بأنها أعمال إرهابية، بينما تمجد الأفلام الأوروبية ـ فضلاً عن الكتب ـ أعمال المقاومة ضد النازية والفاشية، في فرنسا وانكلترا وغيرهما. وأكثر من ذلك لا يملك المرء إلا أن يتعجب من اختلاف الموازين التي يزن بها الإعلام الأوروبي أعمال العنف

التي يقوم بها الأكراد في شمال العراق أو جنوب تركيا، وأعمال العنف التي يقوم بها الباسكيون في شمال اسبانيا أو الكورسيكيون في جنوب فرنسا، أو تلك التي يقوم بها جيش تحرير جنوب السودان.



نخلص مما تقدم إذاً إلى أن التلازم الذي يقيمه الخطاب الغربي الإعلامي المعاصر بين الإسلام من جهة، والعرب والمهاجرين والإرهاب من جهة أخرى، تلازم زائف غير مبرر ينطوي على مفارقات وتناقضات لا شيء يخفيها غير العمومية والضبابية اللتين يستعمل بهما لفظ «الإسلام» في ذلك الخطاب. والواقع اننا إذا حاولنا التعرف الى ما يعنيه بالضبط لفظ «الإسلام» في الخطاب الإعلامي الأوروبي المعاصر سنجد أنفسنا أمام عبارات سلبية تقدم «الإسلام»، هكذا، بدون مضمون محدد، كشيء غير مرغوب فيه، لا بل كخصم وعدو. فهويته يتم تحديدها ليس بما هو في نفسه اليوم بل بما يحتمل أن يكون غداً أو بعد غد، بعد أن انتهت الحرب الباردة وزال الخطر الشيوعي. إنه إذاً «الإسلام» كما يصنع صورته المحللون السياسيون، في أمريكا وأوروبا، المولَعون بوضع سيناريوهات للمستقبل بهدف تعيين «العدو» الذي سيحل محل الشيوعية، وكأن الحياة لا تستقيم بدون وجود «عدو». وهكذا نقرأ في تحليل لكاتب في جريدة **واشنطن بوست** (٨ آذار/ مارس

١٩٩٢) قوله: «يبدو أن الإسلام مناسب لملء دور الشرير بعد زوال الحرب الباردة، فهو ضخم ومخيف وضد الغرب ويتغذى على الفقر والسخط، كما إنه ينتشر في بقاع عديدة من العالم، لذلك يمكن إظهار خرائط العالم الإسلامي على شاشة التلفزيون باللون الأخضر كما كان العالم الشيوعي يظهر باللون الأحمر». ونقرأ لكاتب آخر في الصحيفة نفسها (١٩ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢) هذا الوصف المثير للحركات الأصولية: «إن الأصولية الإسلامية هي حركة ثورية عدائية يماثل عنفها وتشددها الحركات البلشفية والفاشية والنازية في الماضي، وهي حركة استبدادية وضد الديمقراطية وضد العلمانية، لذلك لا يمكن استيعابها في العالم المسيحي العلماني، وبما أن هدفها إنشاء الدولة الإسلامية المستبدة فلا بد من أن تقوم الولايات المتحدة بوأدِها عند الولادة».

ويعرض الرئيس الأمريكي السابق نيكسون في كتابه الأخير **انتهاز الفرصة** لصورة العالم الإسلامي في مخيال الأمريكيين فيذكر العناصر التي تتشكل منها هذه الصورة (امتلاك العرب للنفط، حروبهم مع إسرائيل، الرهائن الأمريكيين في طهران... الخ) ليقرر بعد ذلك أنه «ليس لأية أمة في العالم، ولا حتى للصين، صورة سلبية في الضمير الأمريكي مثل صورة العالم الإسلامي» (ص ١٩٥). ثم يعرض لرأي المراقبين الذين يؤكدون أن الإسلام سوف يصبح قوة جيوسياسية مستعصية: فمن خلال نمو سكانه ومن خلال تبوئه

مركزاً مالياً مهماً سيفرض تحدياً رئيسياً يحتم على الغرب أن يقيم تحالفاً جديداً مع موسكو للتصدي لعالم إسلامي معادٍ وعدوانيّ (ص ١٩٥). ومع أن نيكسون لا يرى مبرراً لهذا الخوف من الإسلام، إذ العالم الإسلامي في نظره «أكبر وأكثر تنوعاً من أن يحركه قرع طبل واحد» فإنه يقرر أن صراع الولايات المتحدة وأوروبا مع العالم الإسلامي أمر لا مفر منه بسبب الانفجار السكاني في بلاد الإسلام وعدم تساوق النمو الاقتصادي مع النمو الديمغرافي واستفحال الأنظمة الاستبدادية. ثم يرسم نيكسون بناءً على ذلك الاستراتيجيا التي يرى أن على الولايات المتحدة العمل بها «للتأثير في التطور التاريخي في العالم الإسلامي» الشيء الذي يعني العمل على ضمان استمرار هيمنة الولايات المتحدة على هذا «العالم».

ولا نحتاج هنا إلى تقديم شهادات مماثلة منقولة عن وسائل الإعلام الأوروبية، فهي تعيد إنتاج نفس الخطاب، خطاب «الخوف من الإسلام» وتتغذى مما تنتجه وسائل الإعلام الأمريكية من أخبار ومشاهد وصور، فضلاً عن خطاب التعصب والعنصرية المستشري في الأوساط اليمينية خاصة. وقد تكفي الإشارة هنا إلى أن جريدة معروفة برزانتها، مثل **لومند ديبلوماتيك**، لم تتردد في وصف المسلمين في أوروبا بأنهم يشكلون «قنبلة موقوتة ضد الغرب».

ودون الدخول في سجال مع هذا النوع من الخطاب

الذي لا يعبّر إلا عن هواجس ومخاوف تجد مصدرها في مكونات «الأنا» الغربي وفراغاته الداخلية، فإن هناك سؤالاً يفرض نفسه على الباحث: لماذا هذا «الخوف» من الإسلام الذي تئن جميع أقطاره من الهيمنة الامبريالية الغربية ويعاني من مشاكل داخلية متفاقمة؟ كيف يقبل العقل الأوروبي تسرب مثل هذا الخوف غير المبرر إلى خطابه؟

أسئلة سنبحث عن جواب عنها في البحث التالي.

٣ ـ آليات العقل الأوروبي
في صنع صورة العرب والإسلام في خطابه

العقل الأوروبي لا يعرف الإثبات إلاّ من خلال النفي، وبالتالي لا يتعرف إلى «الأنا» إلا من خلال «الآخر». ومن هنا فهو لا يستطيع التفكير في المستقبل إلاّ من خلال «سيناريوهات» يرسم فيها لنفسه «الآخر».. العدو المنتظر.

يمكن للباحث السيكولوجي أن يلتمس لخطاب «الخوف من الإسلام» في وسائل الإعلام الغربية دوافع دفينة في الرغبات التي لا يريد الخطاب الغربي التعبير عنها صراحة، والتي تنبع من حاجات أشبه بالحاجات البيولوجية بالنسبة إلى اللاشعور الفردي، مثل الحاجة إلى البترول والرغبة في استمرار الهيمنة عليه، والحاجة إلى المهاجرين المتناقضة مع الرغبة في التخلص منهم تحت ضغط هواجس اقتصادية أو عنصرية، والحاجة إلى بقاء العالم العربي والإسلامي قائماً كـ «آخر» لا بد منه والرغبة في أن يظل مشتتاً متخلفاً تابعاً... وهنا نكون أمام ميكانيزم سيكولوجي من تلك الميكانيزمات التي تمكن

الرغبات الدفينة من الإفلات من رقابة «الأنا» تحت غطاء من الأغطية المقبولة، وهو هنا «الإسلام» الذي كان طوال عصور من التاريخ الأوروبي يمثل «الآخر» للأنا المسيحية.

قد يفيد هذا النوع من التفسير في الخروج بالظاهرة التي نحن بصددها من عمومية وضبابية ولاموضوعية الخطاب الإعلامي إلى دائرة البحث الاركيولوجي، أقصد حفريات المعرفة، وذلك بالبحث عن الآليات الايبيستيمولوجية التي تجعل رقابة «الأنا»، رقابة العقل الغربي، تضعف إلى الدرجة التي تجعل الخوف المبني على أوهام شيئاً يعامل كما يعامل المعطى الواقعي. إن هذا يحيلنا إلى أمر هام أعتقد أن الانشغال به صار ضرورياً اليوم وغداً، وهو فحص آليات العقل الأوروبي الراهن، العقل المنتج للخطاب الإعلامي المعاصر والواقع تحت تأثيره في الآن نفسه. وفيما يلي ملاحظات أولية سريعة في هذا المجال.

١ ـ لعل أول ما يلفت نظر الباحث، الذي ينتمي إلى ثقافة أخرى غير الثقافة الأوروبية، وهو يبحث عن تفسير لذلك النوع الذي عرضنا له من الخطاب الذي ينتجه العقل الأوروبي عن الإسلام، هو أن **العقل الأوروبي** لا يعرف الإثبات إلا من خلال النفي، وبالتالي **لا يتعرف الى «الأنا» إلا عبر «الآخر»**. وهذا شيء معروف في الفكر الأوروبي منذ القدم. ففي الفلسفة اليونانية لم يستطع بارمينيدس الكلام على «الوجود» إلا من خلال طرح «اللاوجود» ولا الحديث عن

المتناهي إلا من خلال «اللامتناهي». وعندما قام تلميذه زينون الأيلي للدفاع عن أطروحاته بنى حججه على فكرة «أن كلّ سَلْب تعيُّن». وسيأتي سبينوزا في العصر الحديث ليؤكد العكس فيقول «إن كل تعين سلب». ولم يفعل هيغل شيئاً آخر سوى أنه جمع بين فكرة زينون وفكرة سبينوزا ليؤسس الديالكتيك عليهما: «كل تعين سلب وكل سلب تعين»، وهذا النوع من الترابط بينهما هو الذي يصنع التركيب. ومن هنا أهمية النفي عنده وفي التقليد الفلسفي الأوروبي عموماً: فالإثبات لا يقوم إلا عبر النفي والأنا لا تتحدد إلا عبر الآخر، وكما قال سارير: «الآخر ضروري لوجودي». وبكيفية عامة فالعقل الأوروبي لا يرى العالم إلا من خلال تقابل الأطراف، كتقابل الأنا والآخر. وهكذا وسواء تعلق الأمر بالمثالية (هيغل) أو بالمادية (ماركس) أو بالوجودية (سارتر)، أو بغيرها من مذاهب الفكر الأوروبي، فإن الوجود، ميتافيزيقياً كان أو اجتماعياً أو سيكولوجياً، ينظر إليه على أنه صراع بين أضداد. بل إن اللاهوت المسيحي نفسه يحكمه التقابل بين «الخطيئة» و«الخلاص»، بين «الآب» و«الابن»... الخ.

أما على صعيد التعرف الى الهوية في الفكر الأوروبي فإن الباحث يستطيع أن يجد من الأمثلة ما يؤكد هذا «الثابت» في طريقة التعرف الى الأنا في الرؤية الأوروبية للعالم: وهكذا فمنذ اليونان والرومان و«المواطن» يتعرف الى هويته من خلال «العبد» داخلياً و«البرابرة» خارجياً. أما المسيحية فلم تكن تتعرف الى

نفسها خلال القرون الوسطى إلا من خلال وضعها «الإسلام» كآخر، خصم وعدو. أما في العصر الحديث ومع انتشار الرحلات والاستكشافات الجغرافية وذيوع الفكر العلماني في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، فإن ثنائية «الشرق» و«الغرب» أصبحت تحكم حديث الأوروبي عن نفسه، وهكذا أصبح الغرب لا يتعرف الى نفسه إلا من خلال الصورة التي يبنيها لنفسه عن «الآخر»: الشرق. واستمرت هذه الثنائية في التعمق داخل الوجدان الأوروبي إلى درجة أن مفكراً انكليزياً لم يستطع تحديد «العرب» إلا بقوله «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا». وكان الشرق يعني: الشرق الأوسط والشرق الأقصى.

وعندما قام الاتحاد السوفياتي بعد ثورة ١٩١٧ حلَّ «الآخر» الشيوعي محل الآخر «الشرق»، فصار الغرب يتعرف الى نفسه من خلال نقيضه الاقتصادي الاجتماعي: العالم الشيوعي كان الذي يمتد انطلاقاً من أوروبا الشرقية. وهكذا حل لفظ Est (الشرق الجغرافي النسبي) محل Orient (المشرق: الشرق الأوسط والشرق الأقصى)، كما حل بالمقابل لفظ Ouest محل Occident، فصار الغرب يتعرف الى نفسه من خلال الآخر الـ Est الذي يعني شرق أوروبا والاتحاد السوفياتي... الخ. وها نحن نرى اليوم ثنائية شمال/ جنوب تحل محل ثنائية غرب/ شرق بعد أن لم يعد «الشرق» قابلاً للتوظيف في التعرف الى الأنا «الغرب» بعد سقوط الشيوعية. وكما استعمل العقل الأوروبي الجهات الجغرافية المتقابلة للتعرف

الى ذاته، استعان بالألوان أيضاً للغرض نفسه. وهكذا فـ «الآخر» هو تارة «الخطر الأصفر» وتارة «الخطر الأحمر»، وها نحن نسمع اليوم عن «الخطر الأخضر» (= الإسلام).. وفي جميع الأحوال يسكت الأنا عن لونه «الأبيض».

ومن المصادفات التاريخية أن الشيوعية سقطت في وقت برزت فيه على السطح في بلاد الإسلام تيارات معارضة للحكومات رفعت شعار «الإسلام» بعد أن لم يعد هناك شعار آخر قادر على تعبئة الجماهير، بعد تراجع شعار «القومية العربية»، بعد هزيمة ١٩٦٧ وأفول نجم الماركسية والطفرة اليسارية التي انطلقت مع أيار/ مايو ١٩٦٨ في أوروبا وأمريكا. ولا بد من التفكير هنا بأن الغرب كان يعتبر «الإسلام» حليفاً له في صراعه ضد الشيوعية. ولا بد من التذكير كذلك بأن الغرب لم يكن يرى في ثورة الخميني ضد الشاه، ولا في الإخوان المسلمين في مصر أيام جمال عبد الناصر ما يحمله على النظر إلى «الإسلام» كـ «آخر» عدو، بل بالعكس لقد وجد الخميني في فرنسا مركزاً للدعاية والاتصال، ولم تر فيه الولايات المتحدة ذلك الخصم الذي يستحق أن تغامر بالوقوف ضده وتراهن على الشاه بمساندته مساندة حقيقية. ومثل ذلك يقال عن الهجرة والمهاجرين، فالمسألة كانت قائمة منذ مدة ولم يكن ينظر إليها على أنها ذات علاقة بـ «الإسلام». وكذلك الشأن في «الإرهاب»، فلقد نفذت فصائل من المقاومة الفلسطينية في السبعينيات عمليات خارج فلسطين، كخطف

الطائرات وتفجير قنابل في أوروبا نفسها، مع ذلك لم تربط هذه العمليات لا بـ «الإسلام» ولا بـ «العرب» جملة، بل ربطت بحركات معروفة بأسمائها وقادتها.

وإذاً فالحملة على الإسلام اليوم هي عملية من قبيل «كلُّ سلْب تعيُّن»، بمعنى أن الغرب لم يعد قادراً على التعرف إلى نفسه، بعد انهيار خصمه الشيوعية إلا من خلال تنصيب «الإسلام» كـ «آخر» جديد. وكما يفعل العقل الغربي دائماً، فهو عندما يتخذ طرفاً ما «آخر» له، يبنيه بناء جديداً، بل يصنعه صنعاً ليضمّنه جميع أنواع «السلب» ـ أو النفي ـ التي تمكنه من تحديد هويته هو إيجابياً. وهكذا يصبح «الإسلام» وعاء لكل ما لا يرغب فيه الغرب ولكل ما يخاف منه، وبالتالي فالإسلام كـ «آخر» يعني في الوقت نفسه «العرب» بوصفهم مصدر تهديد محتمل لتزود الغرب بالنفط، ويضم «المهاجرين» بوصفهم مصدر تهديد محتمل على مستوى التركيب السكاني لأوروبا، كما يضم «الإرهاب» بوصفه يهدد الغرب ومصالحه في العالم العربي الإسلامي... الخ. وهكذا فكما صنع المستشرقون «الشرق» ليكون «الآخر» للغرب في القرن الماضي، كما أوضح ذلك بجلاء أدوارد سعيد، ها هي وسائل الإعلام الغربية تصنع «الإسلام» وتبني صورته بالشكل الذي يمكن أن يجعله يقوم بوظيفة «الآخر». وإذاً فـ «الإسلام» اليوم في وسائل الإعلام الغربية إسلام مُسَلْمَن (islamisé) إن صح التعبير، كما كان شرق المستشرقين مشرقنا orientalisé، حسب تعبير أدوارد سعيد.

٢ ـ هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من الإشارة هنا إلى آلية أخرى من آليات العقل الأوروبي في صنع صورة الإسلام في الوقت الحاضر، **أقصد آلية صنع السيناريوهات.** إن العقل الأوروبي لم يعد يرى المستقبل من خلال ما ينبغي أن يكون (اليوتوبيا) ولا من خلال ما سيكون ضرورة (الحتمية التاريخية)، بل إنه يراه اليوم نظرة «ليبرالية» قوامها وضع سيناريوهات، أي استعراض الإمكانيات المحتملة واختيار السيناريو «الأقرب» إلى التحقق. وعملية «اختيار الأقرب» تحددها في كل وقت هواجس الحاضر ومشاغله، وقد تشجع عليها رواسب وذكريات دفينة. وهكذا فبمجرد ما تبين أن الاتحاد السوفياتي آخذ في الانهيار، حتى بادر المحللون إلى وضع السيناريوهات لمعرفة من يمكن أن يحل محل الشيوعية كـ «آخر» عدو للغرب في عالم الغد، وكأنه من الضروري أن يكون للغرب عدو، وكأن الأنا الغربي سيظل هوية فارغة إذا لم يوضع في مقابله طرف «آخر» يتعرف من خلاله الى نفسه. وبطبيعة الحال فإن واضع السيناريو، عندما يرى انهيار الشيوعية وإقبال روسيا والصين على تبني النظام الرأسمالي والاندماج في «الاقتصاد العالمي» الذي يهيمن عليه الغرب.. وعندما يكون صاحب السيناريو يصدر في تصوراته من ذاكرة تاريخية ومخزون ثقافي يكرّس ثنائية المسيحية/ الإسلام، والشرق/ الغرب، فإنه ينزلق بسرعة إلى ترشيح «الإسلام» لمنصب «الآخر» العدو للغرب. ويغريه على هذا الترشيح إمكانية توظيف «العرب»

(أصحاب النفط) وقضية «المهاجرين» وظاهرة «الإرهاب» والكثرة العددية للمسلمين والقوة التعبوية للإسلام كشعار... الخ، توظيف كل ذلك في إعطاء مضمون لهذا «الآخر» الجديد الذي لا بد من أن يكون مملوءاً غنياً بجميع أنواع السلب التي تتعين بها «الأنا» الغربية والتي تمكّنها من الشعور بالامتلاء والغنى.

٤ ـ الإسلام الذي يسكت عنه الإعلام الغربي

يستحيل أن يجد الباحث في المجادلين المسلمين خلال ازدهار الحضارة العربية الإسلامية من يطعن في خصمه بسبب اللون أو العرق، بل إن المجادل المسلم كان يحرص دائماً على التعامل مع أهل الديانات الأخرى بوصفهم أصحاب رأي مخالف لا غير.

أبرزنا في البحث السابق دور كل من آلية التعرف إلى الأنا من خلال الآخر وآلية صنع السيناريوهات في إنتاج وإعادة إنتاج صورة مصنوعة عن العرب والإسلام في الخطاب الغربي. ويبقى علينا أن نبرز دور وسائل الإعلام السمعية البصرية في شل النشاط النقدي لدى العقل الأوروبي، وبالتالي استسلامه بسهولة لآلية التعريف إلى الأنا من خلال «الآخر»، ولآلية بناء السيناريوهات. لقد قامت العقلانية الأوروبية منذ اليونان على أساس فكرة «الحقيقة» التي كانت تعني مطابقة ما في الفكر لما في الواقع. ومن أجل الوصول إلى الحقيقة هذه كان العقل الأوروبي ينطلق من نقد المعرفة الحسية بوصفها

معرفة متغيرة قد تنطوي على خداع (سقراط ضد السفسطائيين وديكارت ضد خداع الحواس...). لقد كان العقل الأوروبي، إذاً يدعو إلى الاحتكام إلى البداهة العقلية وصرامة الاستنتاج... أما اليوم فيبدو أن الوضع قد انقلب تماماً: لقد أصبحت الصورة السمعية البصرية هي المتحكمة، تقدم نفسها على أنها هي الواقع نفسه، تحمل معها شهادة المطابقة. وهكذا ف «الحقيقة» التي يبنيها العقل أصبحت ملغاة لأن المطابقة أصبحت غير ذات موضوع كون الصورة السمعية البصرية تقدم نفسها في آن واحد على أنها الخبر، والتصور، والواقع. وهكذا أصبح التفكير إحساساً وانفعالاً، فحل التلقين محل مجهود التصور، والانفعال السمعي البصري محل المحاكمة العقلية، وانعكس ذلك على الخطاب الغربي المعاصر ومفاهيمه، إذ حل لفظ «إدراك» (perception) محل كلمة «وعي» (conscience)، وحل لفظ «مشهد» (scène, tableau) محل كلمة «تصور» أو «تمثل» (conception, représentation). والنتيجة أنه أصبح يكفي كفاية تامة تقديم صورة لرجل مُلْتَح أو امرأة متحجبة لإبلاغ النظارة معنى «الإسلام». أما تقديم صورة عن جمهور المصلين المسلمين، واقفين أو راكعين أو ساجدين، فيكفي لتلقين النظارة ذلك «الخطر» الذي يمثله «الإسلام». هكذا أصبح الرأي العام الغربي سجين الصورة التي تقدم له عبر الوسائل السمعية البصرية، كما صار رهين استطلاعات الرأي التي تصنع النتيجة المرغوب فيها من خلال نوع الأسئلة ونوعية المستجوبين

وظروف الاستجواب، وأيضاً من خلال النتيجة المعلنة نفسها.

ليس هذا وحسب، بل إن الصورة السمعية البصرية المثيرة للانفعال والرضى والنشوة أصبحت ضرورية للرؤساء في أمريكا وأوروبا للحفاظ على «شعبيتهم»... وهكذا، وبعد «استطلاع» للرأي العام، وجد الرئيس الأمريكي كلينتون نفسه في تموز/ يوليو الماضي «مضطراً»، أمام تدهور شعبيته، إلى ضرب بغداد بالصواريخ. وبمجرد ما أعلن النبأ على الجمهور الأمريكي مقروناً بالصور التي تنقل الحقيقة المطابقة للواقع (البنايات المتهدمة والجرحى...) حتى جاءت استطلاعات الرأي لتعلن أن شعبية كلينتون قد ارتفعت بنسبة كبيرة. ومن يدري، فقد يأتي يوم يصبح فيه من الضروري لرفع شعبية الحاكم في أمريكا وأوروبا أن يكون هناك «انتصار» كاسح.. بواسطة القنابل الذرية.



لقد كان من المفروض أن يتركز الحديث في هذه الحلقات حول «الإسلام كعامل تنوع في صورة العرب في وسائل الإعلام الأوروبية»، غير أني وجدت أنه في خطاب وسائل الإعلام الغربية يشكل «الإسلام» و«العرب» وجهين لعملة واحدة، وأن «الإسلام» لا يمكن أن يصبح بحق عامل تنوع في أوروبا، من خلال المهاجرين أو من خلال الاحتكاك الحضاري العام، إلا إذا صححت صورته فيها، إلا إذا تعرضت للفحص والنقد.

لقد فضلنا إذاً نقد الصورة التي تصنعها وسائل الإعلام الغربية نقداً داخلياً بتفكيكها والكشف عن آليات إنتاجها، فلنختم إذاً بالتذكير ببعض الجوانب الأساسية من الصورة الحقيقية التي نسجها الإسلام لنفسه عبر خطابه وعبر التاريخ، وهي الجوانب التي تسكت عنها وتغيبها وسائل الإعلام الغربية المعاصرة.

إن وسائل الإعلام الغربية تسكت فعلاً عن حقيقة أن الإسلام يقوم أساساً على الاعتراف بالاختلاف وقبول التنوع: ان الإسلام يعترف باليهودية والمسيحية كديانتين سماويتين ويجعل الإيمان بموسى وعيسى وسائر الأنبياء جزءاً من الإسلام نفسه. والإسلام يقرر كجزء من عقيدته أن الله جعل الناس مختلفين في الجنس واللون والدين وأن الله أراد ذلك، ولذلك يقرر الإسلام أنه لا فرق بين أبيض ولا أسود، ولا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى، أي بالعمل الصالح لخير الإنسان. والإسلام يخاطب البشر جميعاً قائلاً: ﴿وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[1]. وقد طبق الإسلام هذه المبادئ طوال تاريخه، فكانت بغداد، وكانت الشام، وكانت الأندلس ملتقى لأعراق وأجناس وأديان تحت ظل دولة لا تمارس العنصرية ولا التعصب.

وإن من يطالع كتب الملل والنحل التي ألَّفها علماء مسلمون لَيدرك كيف أن السِجال مع أهل الديانات كان يدور

حول الأمور التي تختلف فيها العقائد، وكيف أن الرأي المخالف كان يدحض بالحجج العقلية لا غير. ويستحيل أن يجد الباحث في المجادلين المسلمين من يطعن في خصمه بسبب اللون أو العرق، بل إن المجادل المسلم كان يحرص دائماً على التعامل مع أهل الديانات الأخرى بوصفهم أصحاب رأي مخالف، لا كخصوم أو أعداء. أما فكرة «الآخر» كما نجدها في الثقافة الأوروبية فهي غائبة تماماً عن فضاء الفكر العربي الإسلامي. فلفظ «آخر» في العربية هو وصف على صيغة «أَفْعَل» بمعنى المتأخر. فـ «الآخر» هو من يأتي متأخراً في الترتيب، ترتيب الأشياء وترتيب الكلام، ومنه الآخِر بالكسر. وكذلك لفظ «غير» فهو ليس اسماً وإنما هو «من حروف المعاني يكون نعتاً ولا يكون بمعنى لا... ويكون بمعنى سوى، والجمع «أغيار» وهي كلمة يوصف بها ويستثنى، وأصلها من التغير، وتغايرت الأشياء: اختلفت» (قاموس لسان العرب)، وإذاً فكلمة «آخر» مثلها مثل «غير» لا تفيد في العربية النفي ولا السلب وإنما تفيد معنى الاختلاف لا غير. ومن هنا فـ «الأنا»، أو الذات، في الفكر العربي الإسلامي يتم التعرف إليها عن طريق الإيجاب والإثبات، وليس عن طريق النفي والسلب، وذلك بوصفها موجودة أولاً، ثم بذكر الصفات المميزة لها التي بها تختلف عن الذوات الأخرى. ومفهوم الهوية في الفكر العربي الإسلامي يتحدد بالوجود، وجود الذات، وبالصفات، أما الأغيار فليسوا ضروريين إلا

من أجل إيضاح الفروق والاختلافات.

وكما ينبني التصور العربي الإسلامي لـ «الآخر» على مجرد الاختلاف والمغايرة، وليس على السلب والنفي، تنبني العلاقات في الإسلام مع الاغيار والمخالفين على التسامح، وليس على التعصب. فالمسلم مأمور أن يجادل المخالفين له في الدين «بالتي هي أحسن». والصَّفْحُ، الذي معناه التسامح في أسمى معانيه، مقولة أساسية من مقولات الخطاب القرآني. وقد وجد هذا النوع من التسامح وعدم التعصب العرقي أو الديني سبيله إلى سلوك العرب والمسلمين إزاء الآخرين، قديماً وحديثاً. لقد أشرنا قبل إلى بغداد والأندلس وبوسعنا أن نضيف أن السائح الأوروبي يتجول اليوم وحيداً في الصحراء وفي الأحياء الشعبية في كافة البلدان العربية الإسلامية دون أن يخشى أن يصيبه أذى بسبب لونه أو لغته أو دينه، وذلك حتى في الظروف الصعبة كتلك التي كانت تهاجِم فيها الجيوش الأمريكية أو الأوروبية شعباً عربياً مسلماً. أما في المدن الأوروبية فيحدث اليوم شيء آخر تماماً. وفي عهد الاستعمار لم يحدث حتى في أقسى أوقات حرب فرنسا ضد جزائر الثورة، مثلاً، أن قام الوطنيون بإحراق منازل الأوروبيين على سكانها، لا في وهران ولا في الجزائر العاصمة، ولا في أي مكان آخر، وبالعكس من ذلك ما يحدث اليوم في ألمانيا حيث تشعل النار في منازل الأتراك على من فيها من الرجال والنساء والأطفال بدافع التعصب العرقي. ومع أن الهجرة كانت أيام الاستعمار من أوروبا المركز

إلى الأطراف، فإن سكان شعوب البلدان المستعمرة لم تعامل المهاجرين الأوروبيين معاملة سيئة مع أن منهم من كانوا معمرين أو عمالاً موظفين في الإدارة الاستعمارية.

وبعد، فالإسلام كدين وحضارة شيء، أما الصورة التي تروّجها عنه وسائل الإعلام الغربية فشيء آخر، شيء تصنعه هي. أما التطرف الذي تعاني منه بعض الدول العربية والإسلامية، تحت شعار الإسلام، فالمسؤول عنه ليس الإسلام فهو مجرد شعار للتعبئة. إن المسؤول هو السياسة الامبريالية الاستغلالية التي يتّبعها الغرب والتي تفرض على الشعوب نوعاً خاصاً من الهيمنة لتكريس تبعية بلدانها للمراكز الأوروبية ورعاية مصالحها. التطرف باسم «الإسلام» اليوم في العالم العربي والإسلامي أشبه ما يكون بالتطرف باسم الماركسية والشيوعية الذي عبأ الطبقة العاملة الأوروبية المهضومة الحقوق في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن ضد طبقة الرأسماليين. تلك هي الحقيقة.. الحقيقة بوصفها ما يطابق الواقع، وليس ما تروّجه الصورة السمعية البصرية الصادرة عن مراكز الهيمنة الامبريالية.

هوامش القسم الثالث

(١) القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

